İmam-ı Gazâlî

İtikatta Sözün Özü

(El İktisâd Fil İ'tikâd)



HİSAR YAYINEVİ

İTİKATTA SÖZÜN ÖZÜ

İTİKATTA SÖZÜN ÖZÜ

Yazan
İMAM-I GAZÂLÎ

Mütercim
Ömer Dönmez



HİSAR YAYINEVİ
Büyük Reşit Paşa cad. No: 22/4
Laleli / İstanbul
Tel: 0212 528 46 42 Fax: 0212 522 34 83

Hisar Neşriyatı : 93
Gazâlî Serisi : 12

Baskı :

Aziz Okuyucu,

Bu kitabın ihtiva ettiği konuları Gazâlî Hazretleri'nin lisanıyla bir kaç çarpıcı misalle sizlere arzedeceğiz.

Gazâlî Hazretlerinin tabiriyle:

"Allah Tealâ Hazretleri kulları arasında, Ehli Hakkı ve Ehli Sünneti benimseyip tercih eden insanlar yaratmış ve onların kalplerini yakîn nurları ile mamur eylemiştir. Böylece bunlar Allah Resûlü'nün getirdiği ilâhî hakikatlerin sırlarını anlamakta güçlük çekmemişlerdir.

Fırka fırka olan insanlar arasında Allah'ın lütuf ve ihsanına mazhar olanlar ise, işte bu Ehli Hak ve Ehli Sünnet fırkalarıdır.

Çünkü onların gönüllerini ilâhî Nur ile aydınlatan Cenab-ı Hak dinin hakîkatlerini anlayıp ve bu ümmete anlatmak için onlara yardım etmiştir.

Onların içlerini şeytanın vesvesesinden ve sapıkların sapıklıklarından korumuş, lisanlarını güçlü kılmış, bu lisan kuvveti ile birlikte kuvvetli deliller ihsan etmiştir. Bu güçlü lisan ve deliller karşısında hiç bir bozuk akideli kimse barınamamıştır."

İşte İmam Gazâlî Hazretleri de kendi dile getirdiği Allah'ın lütfuna mazhar olmuş nadir şahsiyetlerdendir.

Bu eserinde Gazâlî Hazretleri, itikadî konularda ilâhî sırları açıklamış, bu sahada bilgi sahibi olmak isteyenlere tatminkâr bilgiler arzetmiştir.

Böyle bir şaheseri okuyucularımızla paylaşmak düşüncesiyle sizlere arzediyoruz.

Neşrini bize nasip eden Allah Tealâ'ya hamdeder, devamını niyaz ederiz.

Mevlüt KARACA

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Ehl-i Hakk'ı ve ehl-i sünneti kulları arasından seçen **Allah-u Teâlâ Hazretlerine** hamd-ü senâlar olsun.

Bütün fırkalar arasından yalnız onları lütf-ü ihsanına mazhar kılmış ve Dinin hakikatlarını ortaya koymalarına yardımcı olacak **ilâhî** Nûr ile gönüllerini aydınlatmıştır.

Onların lisanlarına, sapıkları susturacak derecede güçlü delilller ihsan eyledi.

İçlerini şeytanların vesveselerinden temizlemiş ve gönüllerini sapıkların kaydırmalarından halâs eylemiştir.

Kalplerini yakîn nûrları ile mamûr etmiştir. Böylece onlar da **Allah (C.C.)'ın** Resulü **Muhammed Aleyhisselam'ın** diliyle anlatılan **ilâhî** hakikatların sırlarına vakıf oldular ve böylece **şeriatın** gereği ile aklın icapları arasında uzlaşma sağlamayı başardılar. **Peygamberlerin** naklettiği **şeriat** ile akla uygun olan gerçekler arasında bir çelişki olmadığı gerçeğine eriştiler.

Sapık bir gürûh olan **Haşviye** fırkasından bazılarının zannettikleri gibi taklidde donup kalmanın gereksiz olduğunu anladılar. Böyle bir durum, aklın zafiyetinden ve basiretsizlikten ileri gelir.

Felsefecilerden ve **Mutezilenin** aşırı gidenlerinden bir kısmı, ile **şeriat** hükümleri arasında çelişki meydana getirecek şekilde ileri gitmeyi vicdanların kötülüklerine yordular. Bu hususta **Haşviye** fırkası, tefrite düştüler. Filozoflar ve mutezilerin azgınları ise ifrata kaçtılar.

Her iki fırka da ihtiyatlı davranmaktan uzak kaldılar. Oysa ki, itikâdi konularda kesinlikle uyulması gereken şey, sözün özünü ve doğru yola güveni elden bırakmamaktır.

Sadece eser ve haberin taklidi ile yetinen ve araştırma metodlarını hiçe sayan bir kişi doğru yolu nasıl bulabilir ki! Böyle bir kişi bilmez midir ki, **şeriatın** dayanacağı, kâinatın efendisi olan **Peygamber (S.A.V.) Efendimizin** mübarek ağzından çıkan sözdür ve bu sözün doğruluğu ise aklın delilleri ile sabittir.

Şeriat'ın nuru ile aydınlanmayan ve sadece akla tâbi olan kişi hidayete tam olarak kavuşamaz. Aklın takıldığı yerler vardır. Bu yerlerde o kişinin akla müracaat etmesi nasıl mümkün olur! O kişi, aklın sınırlı olduğunu ve sahasının mahdud olduğunu bilmelidir. **Şeriat** ile aklı birleştirerek bu ayrıntıları bir araya getiremeyen kişi ne yazık ki sapıkların çengeline takılarak tuzağa düşmüş olur.

Kur'an-ı Kerim, etrafa ışık saçan güneşe benzer. Akl-ı selim sahibi bir kimse ise bu ışıklardan fayda-

lanmağa çalışır, her iki ışıktan da istifade eder.

Kur'an ışığı ve aklın ışığı birlikte gereklidir. Bunlardan biri ile yetinen kişi cahil ve ahmaktır. **Kur'an'ın** ışığı ile yetinip akıldan yüz çeviren kişi, güneşin nûruna karşı gözlerini kapayan kimseye benzer. Körlerle onun arasında bir fark yoktur.

Akıl, **şeriat** ile beraber olursa nûr üstüne nûr olur. Bunlardan birisine şaşı gözle bakan kişi, çürük iple kuyuya inen kadar ahmaktır.

Ey **ehl-i sünnet** akaidi hakkında bilgi sahibi olmağa susamış kişi! Göreceksin ki, **şerîatı** ve hakikatı bünyesinde toplayan biricik fırka, Ehl-i Sünnet fırkasıdır. **Cenab-ı Allah'a** şükret ki, sen de onların izindesin ve onların arasına karışmış bulunuyorsun. Umulur ki **Allah** (C.C.) seni kıyamet günü onlarla haşreder.

Sapıklığın kirlerinden bizi temizlemesini **Yüce Allah** (C.C.) dan niyaz ederiz.

Rabbimiz gönüllerimizi hakikat nûrları ile doldursun.

Dillerimizi bâtıl söz söylemekten muhafaza buyursun, onları hak ve hikmet ile söyletsin.

Şüphesiz ki o, **Kerim'dir.** İhsanı bol ve geniş **Rahmet** sahibidir.

Şimdi kitabın ismini beyan ile, giriş, bölüm ve kısımlarını açıklamakla söze başlayalım:

Kitabın orjinal adı **"El-iktisâd fi'l i'tikad"** dır.

Tertibine gelince; önsöz mahiyetinde olan dört **hazırlık düzenlemesi** ile, asıl maksat ve gayelerin izahına tahsis edilen dört **ana meseleden** ibarettir.

Hazırlık düzenlemeleri şunlardır:

1) **Birinci hazırlık düzenlemesi:** Bu ilmin, dinin en lüzumlu unsurlarından olduğunu beyan hakkındadır.

2) **İkinci hazırlık düzenlemesi:** Bu ilmin, bütün müslümanların tamamı için değil, ancak muayyen bir zümre için çok önemli olduğunu beyan hakkındadır.

3) **Üçüncü hazırlık düzenlemesi:** Bu ilmin, farz-ı ayn değil, farz-ı kifâye olan ilimlerden olduğunu beyan hakkındadır.

4) **Dördüncü hazırlık düzenlemesi:** Bu kitapta izlediğim delillere dayanarak netice çıkarma metodlarını beyan hakkındadır.

Temel meselelere gelince; bunlar da dört tanedir ve beraberinde **Cenab-ı Allah'tan** bahsedilmektedir.

Şöyle ki; varlık âlemine baktığımız zaman ona sadece yer ve gökten ibaret bir cisim olarak bakmayız. Bilâkis **Allah** (C.C.)'ın sağlam bir yapısı olarak bakmaktayız.

Peygamber (S.A.V.) Efendimiz'e baktığımız zaman ona sadece şerefli bir âlim ve üstün faziletli bir insan olarak değil, bilâkis **Allah** (C.C.)'ın bir elçisi olarak bakmaktayız.

Resulullah (S.A.V.) Efendimiz'in sözlerini ele aldığımız zaman bunları alelade birer söz, konuşma ve ifade olarak değil, bilâkis bu sözleri peygamber vasıtası ile **Allah** (C.C.) tarafından gelen birer tarif olarak ele almaktayız.

İşte yukarıda arz ettiğimiz sebeplerle **Allah** (C.C.) dan başka matlûbumuz yoktur.

Bu ilmin **asıl konuları** ise **Allah** (C.C.)'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri ve **Resulullah (S.A.V.) Efendi-**

miz'in ilâhi talimlerinden ibarettir. Böylece bu bahsin konularını da **dört temel mesele** üzerinde toplamış olacağız:

1) **Birinci Temel Mesele:** Bu bölümde **Cenab-ı Hakk'ın** varlığından, **Ezeli** ve **Ebedi** oluşundan, O'nun **cevher, cisim** ve **a'raz** olmadığından, zaman ve mekândan **münezzeh** oluşundan, bilindiği gibi görünür olacağından ve O'nun birliğinden söz edilecektir.

2) **İkinci Temel Mesele: Cenab-ı Hakk'ın** sıfatlarını beyan hakkındadır. **O'nun diri, âlim, kudret sahibi, dilediğini yapan, işiten, gören ve konuşan** bir varlık oluşundan söz edilecektir.

3) **Üçüncü Temel Mesele: Cenab-ı Allah'ın** fiillerini beyan hakkındadır. Bu bölümde **yedi** önemli konu izah edilmektedir.

Şöyle ki; **Allah** (C.C.) hakkında teklif yaratmak, teklife karşı sevap vermek ve kullarının menfaatını gözetmek **vacip değildir.**

Güç yetirilmeyen bir şeyi teklif etmesi **muhâl (imkânsız) değildir.**

Masiyete (günaha) karşı **azap** etmesi **vacip değildir.**

Peygamber göndermesi imkânsız değildir.

İşte bütün bu hususlar **Allah** (C.C.) hakkında caiz olan şeylerdir.

Bu bölümün mukaddimesinde ayrıca **Vacip** (mecbur), **Hasen** (güzel) ve **Kabih** (çirkin) kelimelerinin açıklamalarına da yer verilmiştir.

4) **Dördüncü Temel Mesele:** Bütün peygamberlerin ve özellikle bizim peygamberimiz **Hz. Muham-**

med (S.A.V.) Efendimiz'in tebliğ ettiği **Haşır, Neşir, Cennet, Cehennem, Şefaat, Kabir azâbı, Mizân** ve **Sırat** konularını beyan hakkındadır.

Yine bu bölümde **dört önemli** konu vardır;

1) **Birinci Konu: Hz. Muhammed (S.A.V.) Efendimiz'in** peygamberliğinin ispatı hakkındadır.

2) **İkinci Konu: Hz. Muhammed (S.A.V.) Efendimiz'in** ahiret ile ilgili tebliği hakkındadır.

3) **Üçüncü Konu: İmamet** (Devlet Başkanlığı=Halifelik) ve **şartları** ile ilgilidir.

4) **Dördüncü Konu:** Bid'atcı fırkaları **tekfir** etmenin usulü ile ilgilidir.

Şimdi kitabımızın hazırlık düzenlemeleri bölümüne geçelim;

BİRİNCİ HAZIRLIK DÜZENLEMESİ

Bu ilim, dinimizin en önemli unsurlarındandır. Himmeti ve gayreti, önemi olmayan basit şeylere sarfetmek ve zamanı, verimsiz boş şeylerle harcamak ahmaklık, sapıklık ve büyük bir hüsrandır.

Faydasız ilimden **Cenab-ı Hakk'a** sığınırız. Bütün mahlûkat için en önemli olan şey, ebedi saadete ermek ve sonsuz şekavetten kurtulmaktır.

Yüce Allah (C.C.)'ın göndermiş olduğu bütün peygamberler, kulları üzerinde **Allah** (C.C.)'ın hakları bulunduğunu, işlerinde, sözlerinde ve inançlarında **Allah** (C.C.)'a karşı birtakım vazifeleri olduğunu haber vermişlerdir.

Dilini doğruluğa alet etmeyenin, vicdanını **Hakk'a** bağlamayanın ve bütün organlarını adalet ile donatıp amel etmeyenin yeri **cehennem** olduğunu ve akibetinin korkunçluğunu anlatmışlardır.

Sadece bunları haber vermekle kalmadılar. Yaptıkları tebliğatların doğruluğunu, beşer takatının üstünde fiil ve hareketleri ile ispat ettiler.

Bir insan bunları **müşahede** ettiği zaman yahut **mütevâtir** haberlerden dinlediği zaman onun aklına ve gönlüne bu sözlerin doğru olması ihtimali gelir. Hatta bunları ilk duyduğu anda mucizeleri, olağanüstü sanattan ayırmağa kalkışmadan önce bu sözlerin doğruluğuna büyük bir ihtimalle karar verir.

Bu apaçık **zan,** ya da zarûri tecviz, kalpten huzuru çıkarır, onun yerine korku ve ürpertiyi koyar, kalbi araştırmaya ve düşünmeye teşvik eder. Bunun sonucu

huzur ve istikrar kaldırılmış, ihmal ve kayıtsız olmanın neticesi hakkında endişe başlamıştır.

Ölümden kurtuluş yoktur. Ölüm sonrası ise, gözlerden dürülmüştür.

Peygamberler, olması mümkün olan şeyleri haber veriyorlar. İhmali bırakıp meselenin gerçek mahiyetine ermek için paçaları sıvamalıdır.

Söylediklerini mucizelerle destekleyen o peygamberler, evimize **yırtıcı** bir hayvanın girdiğini bize haber vererek dikkatli olmamızı tavsiye eden kişiden daha aşağı değildirler.

Eğer yırtıcı bir hayvanın evimize girebileceğine ihtimal veriyorsak ve bize haber veren kişiye **"olabilir!"** diyebiliyorsak, bu takdirde elimizi kolumuzu sallıyarak evimize dönmemize imkân var mıdır?

Elbette ki böyle bir şeye ihtimal verdiğimiz takdirde korunma çarelerine başvurmak zorunda kalırız.

O halde **ölüm** de hak ve gerçek olduğuna göre, ölümden sonrasını da düşünmek ve muhtemel tehlikelerden korunmak için gerekli tedbirlere başvurmak neden önemli olmasın!

Peygamberlerin doğru olduğuna veya en azından olabileceğine hükmettiğimiz anda onu sözünü ele alıp incelemeliyiz. O sözün muhâl (imkansız)mı, yoksa inkârı mümkün olmayan bir gerçek mi olduğunu araştırmalıyız. Meselâ bir peygamberin şu sözlerine dikkat edelim:

"Sizin bir Rabbiniz ve yaratıcınız vardır. Sizi birtakım vazifelerle mükellef kılmıştır. Eğer bu vazifeleri terk ederseniz Rabbiniz tarafından cezalandırılacaksınız. Fakat vazifelerinizi yerine geti-

rirseniz mükâfaat göreceksiniz. Bunları açıklamam için beni size o gönderdi."

Şimdi burada şu hususları araştırmamız gerekir:

Bizim gerçekten **Rabbimiz** var mıdır? Eğer var ise **diri** midir?

Konuşur mu ki, emirlerini ve yasaklarını bildirebilsin?

Eğer konuşup emir ve yasak bildirebiliyorsa **gücü** var mıdır ki, kendisine itaat veya isyan ettiğimizde bize mükafaat veya ceza verebilsin?

Eğer gerçekten **kudret** sahibiyse ve bunlara güç yetiriyorsa, onun tarafından **peygamber** gönderdiğini iddia eden kişi, gerçekten bu iddiasında doğru mudur?

Şayet araştırma ve inceleme sonucunda bütün bu hususların doğru olduğu kanaatine varırsak **akıllı** kişiler olarak yapabileceğimiz tek şey vardır. O da ihtiyatlı davranmak, kendi nefsimizi eleştirmek ve sonsuz bir **ebedi** hayatın karşısında **fânî** ve geçici bir hayatın esiri olmamaktır.

Akıllı insan odur ki, yarınını düşünür ve gününü gün edip boşuna oyalanmaz.

Daha önce söylediğimiz gibi bu ilmin asıl gayesi **Cenab-ı Hakk'ın** varlığını, sıfatlarını, fiillerini ve peygamberlerin doğruluğunu delilller ile ispat etmektir.

Bütün bu saydıklarımızın akıl sahipleri için çok mühim ve zarurî olduğunda asla şüphe yoktur.

Eğer dersen ki:

"Nefsimde böyle bir duygunun doğmuş olduğunu inkâr etmiyorum. Fakat bu, yaratılış ve tabiatının semeresi midir? Yoksa aklın icabı olan bir şey

midir? Yahut da şeriatın gereği midir? Bunları ayırt edemiyorum. Çünkü idrak edilebilenlerin vacip olması hususunda insanların çeşitli sözleri ve yorumları vardır."

Bilmiş ol ki; Bu konu kitabımızın "idraklar" bölümünde izah edilmiştir. Şimdi o konu ile meşgul olmak gereksizdir. Biz önce kurtuluş çarelerini araştırmağa bakalım. Aksi takdirde kendimiz yılan yahut akrep tarafından sokulan bir adamın durumuna düşeriz.

Zehirli hayvan ikinci hamleyi yapmağa hazırlanırken o adam kaçıp kurtulmaya bakacağına zehirli hayvanın sağdan mı, yoksa soldan mı geldiğini araştırmakla meşgul olursa!

Böyle bir adam **ahmak** değil de nedir?

İşte ahmak ve cahillerin işi de buna benzer. En önemli ve asıl olan şeyleri kaybedip fuzûlî şeylerle meşgul olmaktan **Cenab-ı Hakk'a** sığınırız.

İKİNCİ HAZIRLIK DÜZENLEMESİ

Bu ilim, müslümanların **tamamı** için değil, ancak **bir kısmı** için çok önemlidir.

Bu ilimde ortaya koyacağımız deliller, **manevî** hastalıkların tedavisinde kullanılacak olan **ilaçlar** mesabesindedir. Eğer bu ilaçları kullandıracak olan **doktor** sanatının erbabı, keskin zekâlı ve sağlam görüşlü değilse, hastalıkları tedavi etmesi şöyle dursun bilâkis onları daha da çoğaltır.

Bu sebeple şunu bilmek gerekir ki, **insanlar** dört fırkadır:

1) **Birinci fırka: Allah** (C.C.)'a iman eden, pey-

gamberlerini tasdik eden, gönülden onların hak olduklarına inanan ve sonra da ya ibadetle ya da dünya işleri ile meşgul olan kimselerdir. Böyle kimseleri kendi halleri ile başbaşa bırakıp bu ilmi öğrenmelerini teşvik etmelidir. Çünkü **Şeriat'ın** tebliğcisi **Hz. Muhammed (S.A.V.) Efendimiz** putperest kavmini imana davet ettiği zaman onlardan ilk önce kendisini tasdik etmelerini istedi.

Taklidî bir iman ile **tahkikî** bir iman arasında ayırım yapmadı. Nitekim Bedevîlerin imanını tezkiyede **tasdik** aranmadı ve sadece karine ile yetinildi. Onlar gerçekten **mü'min** idiler.

Cahil bedevilere ilmi deliller sunarak onların zihinlerini karıştırmanın faydası yoktur. Çünkü zihinlerine bir müşkül takıldığı zaman o problemi halletmek için başvurulacak yolların da faydasız olabilmesi muhtemeldir. Bu sebeple **Ashab-ı Kiram'ın** bu bilgi dalında ders verdikleri ya da herhangi bir eser yazdıkları rivayet edilmemiştir.

Onların meşgalesi ibadet, ibadete davet, halkın genel durumlarını kontrol ve iş hayatlarında mashalatı gözetmekti.

2) **İkinci fırka: Hakk'ı** kabul etmekten kaçınan güruhtur. Bunlar **kâfirler ve bid'atcılardır.**

Somurtkan, küstah, inatçı, sabit fikirli ve batıl inançlı olanlar da bu güruha dahildirler. Onlar ancak kamçı ve kılıç ile yola gelirler. Kâfirlerin büyük bir kısmı kılıçların gölgesinde **müslüman** olmuşlardır.

Bazen sözün ve ortaya konan delillerin yapamadığını ok ve kılıç gücü başarır. Bu sebeple tarihdeki birçok olayları incelediğin zaman müslümanlarla kâfirler

arasında meydana gelen çok sayıda kanlı savaşın, sapıklardan bir güruhun imana gelmesiyle sonuçlandığını görürsün.

Yine hiçbir tartışmaya rastlamazsın ki, inad ve ısrara sahne olmasın.

Bu söylediklerimiz aklın değerini ve delilini küçük düşürmek için değildir. Ancak **akıl** nûru herkese nasip olmayan bir üstünlüktür. **Cenab-ı Allah** onu dostlarına mahsus kılmıştır.

Halkın çoğunluğunda kusur ve ihmal vardır. Yarasalar güneş ışıklarından faydalanamadıkları gibi onlar da aklın açık delillerini idrak edemezler.

Gülün hoş kokusu bok böceğini rahatsız ettiği gibi bu ilim de onları rahatsız eder.

İmam Şâfiî Hazretleri bu gibiler hakkında şöyle demektedir:

"Kim cahil bir anlayışsıza ilim verirse, onu ziyan etmiş olur. Kim de ehil olandan ilmi esirgerse ona zulmetmiş olur."

3) **Üçüncü fırka:** Duyarak ve taklid ederek Hakk'a inananlar fakat yaratılışdan zeki ve anlayışlı olanlardır. Bunların nefislerinde inançlarını sarsan bir problem ortaya çıkabilir! böyle bir problem olduğu vakit onları **manen tedavi** ederken çok yumuşak davranmalıdır. Mümkün mertebe kendilerince kabul edilebilir olan ikna edici sözler söylenmelidir.

Ya bir ayet,

Ya bir hadis,

Veya faziletine inandıkları bir kişinin sözü ile delil getirilmelidir. Böylece onlardaki şüphe giderilmiş ve yeniden kalp huzuruna kavuşturulmuş olurlar. Eğer

onlardaki **şüphe,** bu kadarla giderilebiliyorsa, tartışma zeminlerinde dile getirilen delilleri onlara karşı ileri sürmek artık gereksizdir.

Tartışma doğuracak delilller ileri sürmek, başka karışıklıkların doğmasına da zemin hazırlar. Ancak, o kimseler **ayet, hadis** ve **büyüklerin sözleri** ile ikna olmamışlarsa o takdirde aşırı gitmemek şartıyle ilmî delillere temas edilebilir.

4) **Dördüncü fırka:** Bunlar sapıklardan bir güruhtur. Fakat bunların simalarında **zekâ** ve anlayış alâmetleri vardır. Onlara gerçekler açıklandığı vakit Hakk'ı kabul etmeleri beklenir.

Bu tip insanlara karşı da gayet yumuşak hareket edilmelidir. Tartışmayı büyütmeden ve aşırılığa kaçmadan onları **Hakk'a** yöneltmeğe çalışmalıdır. Çünkü tartışma büyütülürse ve aşırı gidilirse sapıklığın gerekçeleri artırılmış olur.

Cehaletin çoğu taassup ve aşırılık yüzünden avamın (halkın) kalbine yerleşmiştir. **Metod** bilmeyen kişiler **Hakk'ı** araştırma ve ispatlama sergisinde teşhir ettiler.

Zayıf muhasımlarına alay ve hakaretle yaklaştılar. Böylece onların içindeki inad ve muhalefet duygularını kamçıladılar, gönüllerinde bâtıl itikadların yerleşmesine sebep oldular. Yerleşen bâtıl duygular öyle bir hal aldı ki, onlar artık hoşgörülü bilginlerin dahi giderebilmeleri bir problem olmuştur.

Eğer taassupla ona yaklaşılmasaydı o da **şeytanın** istilâsına bu derece maruz kalmaz ve böyle bir inanç, normal insanın değil, bir delillin kalbinde bile yer bulamazdı.

Karşılıklı çekişmeler, tedavisi olmayan **hastalıktır.** Dindar olan kişi böyle bir hastalıktan mümkün olduğu kadar sakınmalıdır. Kini ve kızgınlığı bırakıp **Allah** (C.C.)'ın mahlûkatına **Rahmet** gözü ile bakmalıdır.

Sapıklığın teşvikcisi olan kabalıktan korunmalıdır. Kesinlikle şunu bilmelidir ki, inad ve aşırılık ile hareket eden kişi, **bid'at** üzerinde ısrarın sürüp gitmesine yardımcı olur ve **kıyamet** gününde bu hareketinin sorumluluğunu yüklenir.

ÜÇÜNCÜ HAZIRLIK DÜZENLEMESİ

Bu ilim farz-ı ayn değil, farz-ı kifâyedir.

Bilmiş ol ki; bu ilimde derinlere dalmanın ve teferruat ile uğraşmanın hükmü farz-ı ayn değil, ancak **farz-ı kifâyedir.** Bunun sebeplerini daha önce açıklamış bulunuyoruz.

Umum müslümanların üzerine farz olan husus, kesin tasdik ile kalbi şüphelerden temizlemektir.

Şüphenin giderilmesinin **farz-ı ayn** oluşuna gelince; bu hüküm, kalbinde şüphe olan kimseler hakkındadır.

Eğer dersen ki:

"Fırkaların çoğuna bu ilmin zararlı olduğunu takdir ediyorsun. Fakat aynı zamanda farz-ı kifâye olduğunu da söylüyorsun. Bu nasıl olur?"

Bilmiş ol ki; Akaid konularında şüphelerin giderilmesi farzdır. **Hakk'a** delillerle davet etmek dini bir vazifedir.

Bir **bid'atçı,** birtakım şüpheler ileri sürerek zihinleri bulandırdığı vakit onun şüphelerine karşı mukave-

met gösterecek ve onun saptırmalarına karşı koyabilecek elemana ihtiyaç vardır. Bu da ancak bu **ilim** sayesinde mümkün olur.

Tarih boyunca birçok ülkeler bu tip olaylara sahne olagelmiştir. Her beldede **Hakk'ı** savunan, bid'atcıların yıkıcı propagandalarına karşı çıkan, bu ilimle meşgul olan, gönülleri şüphelerden temizleyen ve **Hakk'a** çeviren yetenekli bir elemanın bulunması gereklidir. Tıpkı bir doktorun ve **İslâm hukukcusu** bir fakihin bulunması gibi.

Eğer bir bölgede bunlardan biri bulunmazsa, o bölge halkının hepsi **sorumlu** ve günahkâr olur. Böyle bir durumda bölge halkından biri **fıkıh** veya **akaid** öğrenme kabiliyetini kendisinde görürse ve her ikisini birden tahsile zamanı olmadığını söyleyip hangisi ile meşgul olması hakkında bizden **fetva** isterse şüphesiz ki, biz onun **fıkıh** ile meşgul olmasını gerekli kılarız. Çünkü fıkha olan ihtiyaç daha kapsamlı ve **fıkıh** ile ilgili olaylar daha çoktur. Gece veya gündüz hiçbir kimse **fıkıh** ilminden müstağni kalamaz.

Kelâm ilmine ihtiyaç arzeden şüpheler ise, bu ilme izafetle hâsıl olur.

Yine bir beldede hem **doktor** ve hem de **fıkıh alimi** yoksa, **fıkıh alimine** olan ihtiyaç daha fazladır. Çünkü **fıkıh** bütün insanların ihtiyacıdır. **Tıp** ise genelde hastaların ihtiyacıdır. Her ülkede hastaların sayısı, sağlam olanların sayısına nisbetle daha azdır.

Hastanın kendisi bile fıkha muhtaçdır. Onun fıkha olan ihtiyacı, tıbba olan ihtiyacından daha az değildir. Çünkü tıbba olan ihtiyacı, **fâni** hayatın daha rahat bir şekilde devam ettirebilmesi içindir. Fıkha olan ihtiya-

cı ise, **ebedi** olan **ahiret** hayatındaki saadeti temin içindir.

Bu ikisi arasındaki farkı mukayese edersen, aralarındaki farkı ve fıkhın ütünlüğünü anlarsın. **Fıkıh,** ilimlerin en önemlisidir. Bu sebeple **Ashab-ı Kiram** fıkıh ilmi ile meşgul olmuşlar ve bütün istişarelerinde bu ilme müracaat etmişlerdir.

Kelâm ilmini yücelterek onun asıl, fıkıh ilminin ise fer'î olduğunu iddia edenler seni yanıltmasınlar. O söz doğru ise de bu makamda faydasız ve gereksizdir. Asıl olan doğru **itikad** ve **kesin tasdiktir** ki, bunun için kelâm kitaplarını karıştırmaya lüzum yoktur. Taklid yolu ile de bu mümkündür. İnce delillere de ihtiyaç varsa bile bu çok nadirdir.

Bazen bir doktor da senin kafanı karıştırabilir: **"Senin varlığın benim sanatıma ve maharetime bağlıdır. Önce hayat ve sağlık, sonra din ile meşguliyet gelir."** gibi laflarla zihnini bulandırabilir!

Bu gibi sözlerin altında yıkıcı bir maksat gizlidir. Yukarıda bu gibi hususlara nazarı dikkati çekmiş bulunmaktayız.

DÖRDÜNCÜ HAZIRLIK DÜZENLEMESİ

Bir delile dayanarak hüküm çıkarmanın birçok metodları vardır. Bu metodlardan bazılarını **"Mihakku'n-Nazar"** isimli eserimizde açıkladık. Yine **"Mi'yâru'l-İlm"** adlı eserimiz de bu metodlar hakkında gerekli bütün bilgileri içermektedir.

Biz bu kitapta kapalılıktan ve muğlak ifadelerden sakınmağa gayret edeceğiz. Bizim maksadımız derli

toplu bir şekilde konuyu açıklamak ve aydınlığa kavuşturmaktır. Bu sebeple **üç metod** üzerinde duracağız:

1) **Birinci metod:** Sebr ve taksim, yani kısımlara ayırma metodudur. Bu metoda göre mesele kısma ayrılır. Bir kısmı **iptal** edilince diğer kısmın **sübutu** lazım gelir. Meselâ şu sözümüz gibi.

"Alem ya kadîm (ezeli)dir, yahut hadis (sonradan olma)dır.

Alemin kadîm olması imkânsızdır. Öyle ise onun zıddı olan hâdis olması lâzım gelir. O halde âlem hâdisdir."

Bu meselenin iki kısımdan ibaret olduğuna hükmetmek bir ilimdir:

a) **Birinci kısım,** âlemin ya kadîm veya hâdis olduğunu ifade eden: **"Alem ya kadim, yahut hâdistir."** sözümüzdür. Bu söz bir bilgi yani ilim ifade eder.

b) **İkinci kısım:** ise; **"Alemin kadîm olması imkânsızdır."** sözümüzün ifade ettiği manadır. Bu da bir ilimdir.

Bu iki ilimden asıl maksadımızı ifa eden **üçüncü** bir ilme geçiyoruz ki, o da: **"Alem hâdistir."** ifadesidir.

Bu şekilde istenilen ve aranılan her ilmi keşfetmek, ancak iki **asıl** ilimden istifade etmekle mümkündür. İki **asıl** arasında belli bir şart üzere birleşme hâsıl olursa gayemiz olan **üçüncü ilim** elde edilir.

Eğer bize muhalefet eden varsa o vakit bu üçüncü ismi **"da'va"** diye isimlendiririz.

Eğer bize muhalefet eden yoksa o zaman bu üçüncü ismi **"matlûb"** diye isimlendiririz.

Da'vâya karşı olan kimse, iki aslı kabul ettiği takdirde, bu iki asıldan istifade edilen üçüncü ilmi de kabul etmek zorundadır. Buna **da'vânın sağlamlığı** denir.

2) **İkinci Metod:** İki aslı başka bir şekilde tertib etme matodudur. Meselâ deriz ki:

"Hadislerden hâlî olmayan her şey hâdisdir." Bu söz birinci asıldır.

"Alem hâdislerden hâlî değildir." Bu söz de ikinci asıldır.

Bu iki asıldan şu sonucun çıkması lâzım gelir: **"Öyle ise, âlem hâdis (sonradan olma)dır."**

Karşıdaki muarızın ilk iki aslı kabul etmesi halinde davanın doğruluğunu inkar etmesine imkân yoktur.

3) **Üçüncü Metod:** Bu metod, kendi dâ'vâmızın ispatına hiç değinmeden karşı tarafın da'vâsının imkansız olduğunu iddia etme yoludur. Bu metodla karşı tarafın da'vâsının muhâle (imkânsıza) yol açtığını ileri süreriz. Meselâ, tartışmacı taraf: **"Gezegenlerin hareketlerinin sonu yoktur."** diye iddiada bulunsa, buna karşı: **"Sonu olmayan bir hareket yoktur."** diyenin sözünü ileri süreriz.

Eğer karşı tarafın iddiası doğru ise, ikinci iddianın da doğru olması icap eder. Çünkü iddianın doğruluğu **"lüzum"u** gerektirir. Oysa ki burada **"lüzum"** imkansızdır. Bu durumda karşı tarafın iddiası muhâle (imkânsıza) yol açtığı için o da muhaldir yani imkânsızdır.

Burada iki asıl vardır:

Birinci asılda tartışmacı taraf, gezegenlerin hareketlerinin sonu olmadığını iddia ediyor, biz ise, sonu

olmayan bir hareket olmayacağını söylüyoruz. Tartışmacı tarafın, bizim sözümüzü inkar etmesi de, kabul etmesi de düşünülebilir!

İkinci asılda ise, **"lüzum"un** imkânsız olduğunu söylüyoruz. Tartışmacı tarafın bu sözümüzü de inkâr veya kabul etmesi düşünülebilir!

Eğer tartışmacı taraf, her iki aslı da kabul ediyorsa, o takdirde üçüncü **"malûm"u** da kabul etmek zorunda kalır ki, o zaman muhâle (imkânsızlığa) yol açan görüşünün imkânsızlığı ortaya çıkar.

İşte bizim üzerinde durduğumuz **üç metod** bunlardır. Bu metodlarla ilim tahsil edildiği inkâr olunamaz. Elde edilen ilme de **matlûb** ve **medlül** denir. İki aslın, bu ilmi gerektiren birleşmesine de **delil** denir.

Fikir ise, bu iki aslı zihinde açığa çıkarmaktan ibarettir.

Düşünceye gelince; iki asıl ilimden üçüncü bir ilmin lüzumu cihetini araştırmandır.

Matlûb olan ilme ulaşmak için iki görevin vardır:

Biri, iki aslı zihinde açığa çıkarmandır. Buna fikir denilir.

Diğeri de, iki aslın birleşmesinden arzu edilen bilginin gerekli yönünü araştırmandır ki, buna da talep denilir.

Birinci vazife üzerinde duranlar düşünceyi, fikir olarak tarif ederler. **İkinci** vazifeyi ön plana çıkaranlar da düşüncenin, **ilim** veya **kuvvetli zan** istemekten ibaret olduğunu ileri sürerler.

Her iki vazifeye birden iltifat edenlere göre ise, ilme veya kuvvetli zanna vesile olan maddeyi araştıran fikirdir.

Bu kısa ve derli toplu yazılmış olan kelimelerin değerini, ancak birçok kitaplar karıştırdıktan sonra eli boş olarak dönenler takdir edebilirler.

Düşüncenin tarifinde söylenenlerin en doğrusunu bulayım dersen beyhude yere zaman harcamış ve kendini yormuş olursun. Hiçbir neticeye de varamazsın.

Eğer dersen ki: **"Maksadım kelâmcıların istilâhını ve düşünce ile neyi kasdettiklerini anlamaktır."**

Bilmiş ol ki, düşünceyi bazıları **fikir** diye, bazıları **istek** diye, bazıları da **talep için olan fikir** diye ifade etmişlerdir. Bunları duyduğun zaman bu konuda mütekellimlerin ıstılahının üçe ayırdığında şüphen kalmaz. Bunu anlamayanlara ve düşüncenin tarifi üzerinde halâ ısrar edenlere ise şaşılır.

Düşüncenin tarifi üzerinde çeşitli görüşler vardır. Bu tariflerden birinin doğru olduğu ile istidlâl eden kişi, tariflerin makûl olan manasında ihtilâf olmadığını ve ıstılahda ayrılığa düşmenin manasız olduğunu bilmez.

Dikkat eder ve doğru yola ulaşırsan pekçok hataların, manaları lafızlarından arama sapıklığından kaynaklandığını görürsün. Esasen önce manaları takdir etmeli ve sonra da lafızlara müracaat etmelidir. Fakat **Allah** (C.C.)'ın hidayetinden nasibi olmayan kişi, doğruyu bırakır ve araştırmadan yüz çevirir.

Eğer dersen ki: **"Tartışmacı taraf, mana ve lafız cihetiyle bu şekilde kabul ederse, davanın doğruluğu hakkında şüphem olmaz. Fakat bunları inkar etmesi halinde doğruluğu herkes tarafından kabul edilen durumlar nereden lâzım geliyor?"**

Bilmiş ol ki, bunun çeşitli anlayışları vardır. Biz bu kitapta bu anlayışlardan bir kısmını ortaya koymaya çalışacağız:

a) **Birinci anlayış:** Zahirî ve bâtınî müşâhede ile elde edilen şeylerdir. Meselâ:

"Her olayın bir sebebi vardır. Alemde olaylar vardır. O halde o olayların meydana gelmesi için de bir sebebin var olması lâzımdır."

Bu şekildeki bir sözümüz, doğruluğu kabul edilmesi gereken bir asıldır. Çünkü **hayvanların, bitkilerin, bulut** ve **yağmurların** meydana gelişi, **zâhirî** müşahede (Dış gözlem) ile anlaşılır.

Ses ve renklerin de a'râzlardan hâsıl oluşu yine müşahede ile anlaşılır.

Eğer onların şekil değiştirdikleri tahayyül ediliyorsa, şekilden şekle girmek de bir oluş alâmetidir. Biz de zaten âlemde bir takım olayların var olduğunu ifade etmiştik. Ancak bu olayların **çevher, a'raz, şekil değiştirme** veya başka bir şey olduğunu belirlemedik.

İnsanların kalbinde meydana gelen **sevinçler, acılar** ve **üzüntüler** de **bâtınî** müşahede (iç gözlem) ile anlaşılır ki, bunun da inkâr edilmesi söz konusu değildir.

b) **İkinci anlayış:** Mücerred akıl ile elde edilen anlayışdır. Meselâ biz desek ki: **"Alem ya hâdisdir (sonradan meydana gelmiştir) yahut da kadimdir yani varlığının başlangıcı yoktur."**

Bu sözümüzde öncelik ve sonralık hususlarının dışında üçüncü bir hususun olmadığını her akıl sahibi olan kabul eder.

Biz diyoruz ki: **"Varlığı, olayların varlığından**

önce olmayan herşey sonradan meydana gelmiştir. Alem ise olaylardan önce olmamıştır. Öyle ise âlem de sonradan olmuştur."

Bu sözümüzde öncelik ve sonralık hususlarının dışında üçüncü bir hususun olmadığını her akıl sahibi olan kabul eder.

Biz diyoruz ki: **"Varlığı, olayların varlığından önce olmayan herşey sonradan meydana gelmiştir. Alem ise olaylardan önce olmamıştır. Öyle ise âlem de sonradan olmuştur."**

Bu durumda bizim: **"Varlığı, olayların varlığından önce olmayan herşey sonradan meydana gelmiştir."** Sözümüz, iki asıldan biridir.

Tartışmacı taraf bunu kabul etmek zorundadır. Çünkü varlığı olaylardan önce olmayan şey, ya olaylarla beraberdir veya olaylardan sonra var olmuştur. Bu mesele de **üçüncü** bir ihtimal **imkânsızdır.**

Eğer tartışmacı taraf buna ihtimal veriyorsa aklen en çok açık bir şeyi inkâr ediyor demektir.

Olaylarla beraber yahut olaylardan sonra meydana gelen bir şeyin **hâdis** olmadığını iddia ederse yine aklen çok açık olan bir şeyi inkâr etmiş demektir.

c) **Üçüncü anlayış:** Mütevatir haberlerle elde edilen anlayıştır. Yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun vermiş olduğu haber, doğru ve mütevatir haberdir.

Şöyle bir misal verebiliriz: **"Muhammed (S.A.V.) doğrudur. Çünkü mucize getiren herkes da'vâsında doğrudur. Muhammed (S.A.V.) de mucize getirmiştir. O halde o da da'vâsında doğrudur."**

Eğer denilirse ki: **"Ben onun mucize getirdiğini kabul etmiyorum."**

O takdirde biz şu cevabı veririz:

"O, Kur'an'ı getirmiştir. Kur'an ise mucizedir. Öyle ise o, mucize getirmiştir."

Eğer tartışmacı taraf, iki asıldan birini kabul eder ve diğerini inkâr ederse, yani Kur'an'ın **mucize** olduğunu kabul eder ve onu **Muhammed** (S.A.V.)'in getirmediğini iddia ederse, bu mümkün değildir. Çünkü tevatür yolu ile kabul edilen bir gerçek vardır.

Biz, onun varlığını,

Peygamberlik da'vâsını,

Mekke'nin varlığını,

Hz. İsa, Hz. Musa ve diğer peygamberlerin varlıklarını hep yalanlanması mümkün olmayan tevatür yolu ile öğrenmişizdir.

d) **Dördüncü anlayış:** Aslın, başka bir kıyas ile sabit olmasıyla elde edilen anlayıştır.

Bu anlayış hissiyat, akliyat yahut mütevatir habere dayanan bir veya birkaç dereceye istinad eder. Çünkü iki asıldan birinin fer'ini, başka bir kıyas için asıl yapmak mümkündür. Meselâ, âlemin sonradan meydana geldiğini delil ile ispat ettikten sonra yeni bir kıyas için asıl kılmamız câizdir. Şöyle bir örnek verebiliriz:

"Sonradan meydana gelen her olayın bir sebebi vardır. Alem de sonradan meydana gelmiştir. Öyle ise, onun da bir sebebi vardır."

Alemin sonradan meydana gelen geldiği delil ile ispat edildikten sonra onun, bir sebebe muhtaç olduğu inkâr edilemez.

c) **Beşinci anlayış:** Vahye dayanan duyumlarla el-

de edilen anlayışlardır. Meselâ biz masiyetlerin de Allah (C.C.)'ın dilemesi ve yaratması ile meydana geldiğini iddia eder ve şöyle deriz:

"Yokluktan varlığa getirilen her şey Allah (C.C.)'ın dilemesi iledir. Masiyet de sonradan meydana getirilmiştir. O halde o da Allah (C.C.)'ın dilemesi iledir."

Masiyetlerin varlığı his ile, günah oldukları hususu ile, **şeriat** ile bilinir.

Eğer tartışmacı taraf: **"Yokluktan varlığa getirilen her şey Allah (C.C.)'ın dilemesi iledir."** Sözümüzü inkâr ederse, her ne surette olursa olsun şeriat, onun bu inkârını câiz görmez. Çünkü bu asıl, **icma-i ümmet** ile sabittir. **"Allah (C.C.)'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz."** sözünün doğruluğunu **icma-i ümmet** ile ispat etmekteyiz. Çünkü sem'iyyât (peygamberden duyulan şeyler), inkâra mânidir.

f) **Altıncı anlayış:** Aslın, muhatabın inandığı ve doğruluğunu kabul ettiği şeylerden alınmış olması ile elde edilen anlayıştır.

Şöyle ki; eğer tartışmacıyı susturacak aklî ve hissi bir delilimiz yoksa bu durumda onu susturmak için onun kendi inandığı ve kabul ettiği asıllardan faydalanırız. Bunun örnekleri pekçok olduğundan bu hususda misal vermeğe gerek görmüyoruz.

Eğer dersen ki: **"Düşünce kıyaslamalarında anlayışlar arasında fark var mıdır?"**

Bilmiş ol ki, bunlar umumî menfaat bakımından çeşitlidirler.

Aklî ve **hissi** anlayışlar, aslın bilinmesi şartı ile akılsız ve hissizler müstesnâ herkese şâmildir. Sağlam

bir **göz** organı ile elde edilen bir aslı, körlerde kullanmak faydasızdır.

İnatla tartışmaya giren kişinin **manen kör** olduğu farzedilirse, **göz** ile bilinen bir şeyi kabul etmesine imkân yoktur.

Kulak ile elde edilen asıllar da sağır hakkında aynı şeyi ifade eder.

Mütevatir haber ise, kendisine çokca haber ulaşan için faydalıdır. Fakat uzak bir diyardan **İslâm ülkesine** ilk defa gelen ve **İslâm devletini** hayatında ilk defa duyan bir kimse için yeteri kadar faydalı değildir. Meselâ, **Hz. Muhammed** (S.A.V.)'in Kur'an ile meydan okuduğunu böyle bir kişiye kabul ettirmek için, bu gerçek ona mütevatir oluncaya kadar kendisine mühlet vermek gerekir.

Esasen bir toplumun yanında mütevâtir olan şey, başka bir toplumun yanında mütevatir olmayabilir. Meselâ bir müslümanın, bir zimmiye bedel olarak **kısas** ile öldürülmesi konusunda **İmam Şâfii** (R.A.)'ın hükmü, mezhebin fukahası yanında mütevâtir ise de avam yanında mütevatir değildir.

Yine birçok mezhepler vardır ki, onların bazı meseleleri, fukahanın çoğu yanında mütevatir değildir.

Başka bir kıyastan istifade edilen asla gelince; bu ancak ilgili şahıs hakkında faydalı olabilir.

Mezheplerce kabul edilen hususlar, ancak o mezheplere inananların yanında bir fayda sağlar.

Vahye dayanan ve işitilmekle elde edilenler ise, ancak kendisinde işitme fiili sağlam olanlar için faydalıdır.

İşte bütün bunlar, bu usullere dair ilimlerin anlayı-

şıdır. Bilinmeyen ve talep edilen meselelerin bilinmesi, onların tertip ve tanzimine bağlıdır.

Kitabımızın **Hazırlık Düzenlemeleri Bölümü** böylece tamamlamış oldu. Şimdi asıl maksadımız olan **Temel Esaslar Bölümüne** geçelim.

BİRİNCİ TEMEL ESAS

Bu bölüm, Allah (C.C.)'ın varlığı ile ilgili hususların beyanı hakkındadır. Bununla ilgili **on husus** vardır:

1) **Birinci husus:** Cenab-ı Hakk'ın var oluşu ve delilleri meselesidir.

Biz diyoruz ki: **"Her olayın ve o olayın meydana gelişinin bir sebebi vardır. Alem sonradan meydana gelen bir olaydır. O halde âlemin de meydana gelmesinin bir sebebi vardır."**

Alem deyince biz, **Allah** (C.C.)dan gayri var olan **bütün mevcûdatı** kasdediyoruz.

Şimdi geniş **açıklamaya geçelim:**

Biz, **var,** olan bir şeyin aslı hakkında **şüphe** etmeyiz. Biliyoruz ki her varlık, ya mekânda bir yeri olandır yahut da olmayandır.

Mekanda bir yer işgal eden varlık, eğer bileşik değilse ona **cevher-i ferd** denilir. Eğer bileşik ise ona **cisim** denilir.

Mekânda bir yer işgal etmeyenlere gelince; eğer varlığı kendisi ile kaim olacak bir cisme muhtaç ise ona **a'râz** denilir. Eğer cisme muhtaç değilse o, **Allah (C.C.)'dır.**

Cisimlerin ve a'râzların tesbiti, **müşahede** ile bilinir. A'râzlar hakkında münazaa edilen kişinin lafına bakılmaz. İstediği kadar yaygara yapsın ve a'râzların ispatına dair senden delil istesin.

Eğer onun yaygarası **mevcut değil ise,** onları nasıl duyabilir ve biz onları nasıl cevaplandırabiliriz!

Eğer **mevcut ise,** o takdirde yaygaracının cisminden başka bir varlık olması gerekir.

Şöyle ki; yaygaracı daha önce cisim olarak mevcut iken onun yaygarası mevcut değildi. Gerek cismin ve gerekse a'râzın müşâhede ile bilindiğini artık anlamış oldun.

Cisim olmayan, boşlukta bir yer işgal etmeyen ve kendisinde a'râz bulunmayan varlığa gelince; O, his ile bilinmez. Biz onun varlığını ve âlemin de onun kudreti ile var olduğunu iddia ederiz. Bu da his ile değil, **delil ile bilinir.** Delil daha önce yukarıda geçmişti.

Delilimiz iki asıl ihtiva etmektedir. Tartışmacı taraf belki bunları inkâr edebilir! Hangi asıl üzerinde tartışmak istediğini ona sorarız. Eğer: **"Sonradan meydana gelen her olayın bir sebebi olduğunu nereden bildin?"** der ve bu asıl üzerinde tartışmak isterse ona deriz ki: **"Bu aslın varlığını kabul etmek gerekir. Çünkü aklın evveliyatındandır."**

Bu hususda çekingenlik gösteren kimse belki olay ve sebep kelimeleri ile neyi kasdettiğimizi bilmediği için tereddüt göstermektedir! Fakat onları anladığı zaman her olay için bir sebep bulunduğunu tasdik etmek zorunda kalacaktır.

Sonradan meydana gelen bir şeyin var olmadan önceki durumu ve var olma keyfiyeti ya imkansızdır veya mümkündür.

İmkânsız olması **bâtıldır.** Çünkü var olması imkânsız olan bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir.

Eğer var olması mümkün ise, bizim bundan maksa-

dımız var olmasının da olmamasının da **caiz** olduğunu ifade etmektir. Eğer var olmazsa bu, **Vâcibü'l-vücüd** olmayışındandır. Çünkü, onun varlığı kendiliğinden olsaydı, bu takdirde varlığı vâcip olurdu. Oysa onun varlığı, kendisini yokluktan varlığa intikal ettirecek bir **tercih ediciye muhtaçdır.** Bir tercih edici olmadan var oluş ispat edilemez. İşte bizim **"Sebep"**den maksadımız bu **tercih edicidir.** Böylece lafzının manası, zihinde oluşunca **akıl** onu tasdik etmek zorunda kalır.

"Alem sonradan meydana gelmiştir." sözünden hasıl olan ikinci asıl üzerinde tartışan kimse hakkında: **"Onu neden hor görüyorsunuz?"** denilirse, biz de **cevaben deriz ki:** Bu asıl, aklın evveliyatından değildir. Onu, daha başka iki asıldan tanzim edilen bir delil ile ispatlamaktayız.

Şöyle ki: **"Alem sonradan var olmuştur."** dediğimiz zaman alemden kastettiğimiz manâ, şimdiki cisim ve cevherlerdir. Her cismin olaylardan uzak olmadığını söylüyoruz. Olaylardan uzak ve müstağni olmayan her şey sonradan olmadır.

Bu kurala göre, her cismin sonradan olması lâzım gelir. Öyle ise hangi asıl üzerinde çekişme yapılabilir ki!

Eğer denilirse ki: **"Her cismin veya yer tutan her şeyin, olaylardan uzak olmadığı görüşü nereden çıktı?"**

Biz de **cevaben deriz ki:** Cisimler hareket ve sükûndan hâlî değildir. Yani ya **hareket** halindedirler yahut da **sükûnet** halindedirler. Hareket ve sükûn ise, her ikisi de sonradan meydana gelmiştir.

Yine denilirse ki: **"Siz önce hareket ve sükûn tesbit ediyor sonra da hâdis olduklarını iddia ediyorsunuz. Oysa biz onların varlıklarını da hâdis olduklarını da kabul etmiyoruz."**

Biz de yine **cevaben deriz ki:** Kelâm ilminde bu konuyu açıklayan pekçok sayfalar yazılmıştır. Oysa ki bu kadar uzatmaya gerek yoktur. Çünkü aklı başında olan bir insandan böyle sorular sâdır olmaz. Çünkü akıl sahibi olan bir insan **acı, hastalık, açlık** ve **susuzluk** gibi durumlardan meydana gelen **a'râzların,** kendi zâtında var olduklarında asla şüphe etmez.

İşte bunun gibi yine akıllı bir insan, âlemin cisimlerini tetkik ettiği zaman yine onların değişik durumlara konu olduklarında şüphe etmez. Bütün bu değişikliklerin hepsi sonradan olmaktadır.

Böyle bir soru eğer inatçı bir muarızdan gelirse, onunla uğraşmak boşunadır. Alemin meydana gelişi meselesinde bizim muarızlarımız felsefecilerdir. Onlar, âlemin cisimlerinin göklere ve **dört unsura** ayrıldığını ifade etmişlerdir. Onlara göre, **gök cisimleri daimî hareket** halindedirler. Hareketlerinin birimleri sonradan olma, fakat **ezeli** ve **ebedî** olarak peşpeşedirler.

Ay feleğinin içini dolduran dört unsur, şekil a'râzlarını taşıyan madde de müşterektirler. **Madde ezelidir. Şekil ve a'râzlar** ise sonradan var olup ebede kadar madde üzerinde döner dolaşırlar.

Su, hararet sebebiyle havaya döner. **Hava** da hararet sebebiyle **ateşe** döner. Böylece diğer unsurlar da halden hale girerler.

Onların sonradan meydana gelen karışımlarından

madenler, bitkiler ve **hayvanlar** oluşur. Unsurlar, bu sonradan oluşan şekillerden ayrılmazlar. **Gökler** de sonradan olan hareketlerden asla ayrılmazlar.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere felsefeciler bizim: **"Olaylardan hâlî olmayan herşey sonradan olmadır."** Sözümüz ile çelişkiye düşüyorlar. Bu konuda sözü uzatmanın manası yoktur.

Ancak **biz diyoruz ki:** Cevher, zorunlu olarak hareket ve sükûn halinden berî değildir. Yani ya **hareket halindedir** yahut hareketsiz olup **sükûn halindedir.** Hareket ve sükûnun her ikisi de sonradan meydana gelmiştir.

Hareketin sonradan var oluşu hissîdir: Meselâ, **toprak** gibi sâkin bir cevher farzedilse, onun hareketini düşünmek imkânsız değildir. Bunun, zorunlu olarak caiz olduğunu biliriz. İşte bu caiz olan şey meydana gelirse o vakit sükûnu ortadan kaldırır. Bu durumda kendisinden önceki hâl olan sükun da **hâdis** olur. Çünkü **kâdim** ve **ezelî** olmak, yokluk kabul etmez. Bu konuyu **Allah** (C.C.)'ın Bekâsı bahsinde detaylı olarak açıklayacağız.

Cisme ilâveten hareketin varlığına delil getirmek istersek deriz ki: **"Bu cevher hareketlidir."** Böyle dediğimiz zaman cevherden başka bir varlık daha ispat etmiş oluruz.

Şöyle ki; meselâ: **"Bu cevher hareketli değildir."** dediğimizde eğer o cevher gerçekten **sükûn** halinde ise, bizim sözümüz doğrulanır. Eğer hareketten anlaşılan manâ, cevherin aynı olsaydı hareketin kaldırılmasından cevherin de kaldırılması lâzım gelirdi. Sükûtun ispat ve nefyinde de böyle **delil** getirilir. Esa-

sen apaçık konulara delil getirme özentisi, o meselenin aydınlatılmasına değil, daha da karmaşık olmasına yol açar.

Eğer denilirse ki: **"Hareketin sonradan meydana geldiğini nereden bildiniz? Belki gizli idi de sonradan açığa çıktı!"**

Cevaben deriz ki: Eğer biz bu kitapta kastedilen mananın dışında fuzûli şeylerle meşgul olsaydık gizlilik ve aşikârlık sözünü daha baştan a'râzlarla iptal ederdik. Fakat biz maksadımızı etkilemeyen şeylerle uğraşmayız.

Bilmiş ol ki; cevher, kendisine hareketin gizli veya aşikâr olmasından uzak değildir. Hareketin gizliliği yahut aşikâr oluşu sonradan meydana gelmedir. Böylece cevherin de olaylardan uzak olmadığı sabit olur.

Yine denilirse ki: **"Belki de hareket, cevhere başka yerden geçmiştir. Böylece bir durumda a'râzların irtikali sözünün geçersiz olduğu ne ile bilinir?"**

Deriz ki: Bu konuda da sözü fazla uzatmayacağız. Ancak şunu bil ki intikal, **cevherin** bir yerden bir yere naklinden alınmış bir tabirdir. Bu ise **cevher** kavramını, yer kavramını ve **cevherin** mekâna mahsus olduğu kavramını akılda yerleştirir. Sonra **cevher** için mekânın gerekli olması gibi **a'râz** için de mekânın gerekli olması öğrenilir.

A'râzın mahalle izafetinin, **cevherin** mekâna izafeti gibi olduğu düşünülünce, **cevherde** bulunduğu gibi **a'râzda** da intikalin bahis konusu olduğu vehmine varılıyor. Eğer bu **kıyas** doğru olsaydı **a'râzın** bir mahalle mahsus olma keyfiyeti, **a'râzın** zâtından ve ma-

halden ayrı bir varlık olması gerekirdi. Nitekim **cevherin** mekâna mahsus olması öyledir. Yani **cevherin** zâtından ve mekândan ayrı bir varlıktır. Oysa, **a'râzın** mekâna mahsus oluşu, **cevherin** mekâna mahsus oluşundan farklıdır. Bunun sırrı, mekân, **cevher** için lâzım olduğu gibi mahal, **a'râz** için lâzım ise de iki lâzım arasında fark vardır. Kimi lâzım, melzûm için zâtîdir. Kimi lâzım da melzûm için zâtî değildir. Meselâ mekân, cevher için lâzım değildir.

Biz önce **cismi** ve **cevheri** tanıyor, sonra mekâna bakıyoruz. **Sabit bir husus mudur?** Yoksa **hayalî bir husus mudur?** Bunun hakikatına delil ile ulaşıyoruz. Cismi ise, delile gerek kalmadan sadece müşahede ile tanıyoruz. Bu sebeple meselâ **Zeyd'in** cismi için bulunan muayyen bir mekân, **Zeyd** için zâtî değildir. O mekânın değişmesinden ve kaybolmasından **Zeyd'in** cisminin de yok olması lâzım gelmez. Ancak **Zeyd'in** uzunluğu böyle değildir. Çünkü uzunluk cevher değil, a'râzdır. **Zeyd'in** uzunluğu, **Zeyd'in** varlığına bağlı olarak bilinir. **Zeyd'in** yokluğunu takdirden, **Zeyd'in** uzunluğunun olmaması lâzım gelir.

Cevherin mekâna mahsus olması ise böyle değildir. O, **cevherin** zâtından ayrı bir varlıktır. **A'râz** kendi zâtı ile değil, **cevher** ile anlaşılır. Onun zâtı, muayyen bir **cevher** için oluşudur. **A'râz** için başka zât yoktur.

Buraya kadar iki asıldan birinin ispatını tamamlamış olduk. **Bu asıl şudur:** Alem, olaylardan hâlî değildir. Çünkü hareket ve sükûndan hâlî değildir. Hareket ve sükûn ise sonradan meydana gelicidirler ve intikal edici değildirler.

İnanan bir insan, inanmayanlarla karşı karşıya geldiği vakit sözü fazla uzatmaya lüzum yoktur. Fakat felsefeciler, âlemdeki cisimlerin olaylardan hâlî olmadıkları üzerinde mutabık kaldıkları halde âlemin sonradan meydana gelişini inkâr ederler.

Eğer denilirse ki: **"Olaylardan hâlî olmayan şey, sonradan meydana gelmiştir, sözünüzden meydana gelen ikinci asılın delili nedir?"**

Cevaben deriz ki: Alem olaylardan hâlî olmamakla beraber eğer ezelî olsaydı, evveli bulunmayan olaylar sabit olur ve feleğin dönüş sayılarının sonsuz olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü muhâle (imkânsıza) yol açan herşey imkânsızdır.

Şimdi biz, bu durumdan üç muhâlin (imkânsızın) lâzım geleceğini anlatalım:

a) **Feleğin** dönüş sayılarının sonsuz olduğu sabit olsaydı, sonsuzluğu tespit edildiği andan itibaren sonu olmayan bir şey, devrini tamamlamış demektir. Yani son bulmuş manasını ifade eder. Sonu olmayan bir şeyin son bulması ise muhaldir.

b) **Feleğin** dönüş sayıları sonsuz ise, bu devirler çift veya tekdir. Ya da hem çift ve hem de tekdir. İşte bunların hepsi birden imkânsızdır. Buna yol açan feleğin demir sayılarının sonsuz olması da imkânsızdır. Çünkü bir sayının hem çift, hem de tek, yahut ne çift, ne de tek olması imkânsızdır. Meselâ on gibi çift bir sayı, iki tam sayıya bölünmeyi kabul eder.

Yine meselâ dokuz gibi tek bir sayı, iki tam sayıya bölünmeyi kabul etmez.

Birlerden oluşan her sayı, iki tam sayıya bölünür veya bölünmez. Ya bölünmeyi ya da bölünmemeyi

kabul eder veya etmez ki, böyle bir şey imkânsızdır.

Feleği devir sayılarının çift olması çürük bir iddiadır. Çünkü çift, tek olabilmek için bir sayıya muhtaçdır. Ona bir sayısı ilâve edilince tek olur. Öyle ise, sonu gelmeyen bir sayı nasıl bire muhtaç olabilir?

c) **Feleğin** dönüşü sonsuzdur, sözünden iki sayının bulunması lâzım gelir. Bu iki sayıdan herbiri sonsuz fakat biri, diğerinden daha azdır.

Sonu olmayan bir sayının, sonu olmayan başka bir sayıdan daha az olması ise imkânsızdır. Çünkü az, kendisine ilâve yapılarak eşit olmasını sağlayacak bir miktara muhtaçdır. Halbuki sonu gelmeyen sayı, böyle bir miktara nasıl muhtaç olabilir?

Meseleyi biraz açalım: Felsefecilere göre, **Zühal gezegeni** otuz senede bir devrini tamamlar. **Güneş ise,** devrini bir yılda tamamlar. Bu durumda Zühal'in devir sayısı, Güneş'in devir sayısının otuzda biri kadar olur. Çünkü güneş, otuz yılda otuz devir yapar. Zühal ise bir devir yapar.

Zühal'in devirlerinin, Güneş'in devirlerinden daha az olduğunu söyleyip aynı zamanda sonsuz olduğunu söylemek muhal (imkânsız)dır.

Ay bir yılda oniki devir yapmaktadır. Bu devirlerin bazısı, bazısından azdır. Bir kısmının devrinin az olduğunu söyleyip aynı zamanda sonsuz olduğunu söylemek muhâldir.

Eğer denilirse ki: **"Size göre, Allah (C.C.)'ın takdirâtı ve malûmatı sonsuzdur. Malûmat ise takdirâttan daha çoktur. Çünkü Yüce Allah (C.C.)'ın zâtı ve sıfatları kendisine malûmdur. Yine varlığı devamlı olan mevcut da ona malûmdur.**

Oysa bunların takdirâttan olması mümkün değildir."

Cevaben deriz ki: Allah (C.C.)'ın takdirâtının sonsuz olduğunu söylediğimiz zaman bundan maksadımız Allah-u Teâlâ'nın Kudret ile tabir edilen ve icad fiilini meydana getiren bir sıfata sahip olduğunu ifade etmektir.

Lafızların manalarına bakan bir kimse, malûmat ve takdîrât lafızlarının kullanma cihetinden birbirine eşit olduğunu görür iki ile tek bir mana kastedildiğini sanarak yanılır. Halbuki aralarında bir münasebet yoktur. **"Malûmât sonsuzdur"** cümlesinin altında bir sır vardır ki, bu sır, sözün zahirî manasına aykırıdır. Şöyle ki; bu sözün zâhir manası, sonsuz malûmat diye adlandırılan şeyleri ispat etmektedir. Bu ise muhaldir. Çünkü eşya, mevcûdattan ibarettir. Mevcut şeyler ise sınırlıdır. Fakat bunun izahı uzun bahislere yol açar.

Kitabımızın dördüncü hazırlık bölümünde zikredilen metodlardan üçüncüsü ile bu aslın doğruluk derecesi açıklanmıştı. Bu noktada yaratanın varlığı bilinir. Çünkü zikrettiğimiz kıyas açıklığa kavuşmuştur. Biz o kıyası şöyle ifade etmiştik:

"Alem sonradan olmuştur. Sonradan olan herşey için bir sebep vardır. O halde âlem için de bir sebep vardır."

Bu da'vâ, bu metodla ispat edildi. Ancak biz sadece sebebin varlığını anlamış olduk. Onun **sonradan olma** veyahut **ezeli olma** gibi vasıfları henüz açıklık kazanmamıştır. Az sonra bu konularla meşgul olacağız.

2) **İkinci husus:** Alemin varlığı için tesbit ettiği-

miz sebebin ezelî olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü eğer ezelî olmayıp da sonradan var olsaydı o takdirde başka bir sebebe muhtaç olurdu. O başka sebep de yine başka bir sebebe muhtaç olur ve böylece sonsuza doğru devam eder giderdi ki, bu imkânsızdır.

Yahut da Ezelî olan Kadîm bir varlığa kadar gidip orada mecburen duraklar. İşte bu kâdim varlık, âlemin yaratıcısı olan yüce varlıktır. Onun varlığını kabul etmek zaruridir.

Ezelî ve Kadîm sözleri ile, onun hiçbir zaman yok olmayan varlığını kastediyoruz. Çünkü bu kelimelerin altında, kendisinden evvel yokluğun bulunmadığı hususu yer almıştır. Kıdem sıfatı, Kadîm olan zâttan ayrı değildir.

3) **Üçüncü husus:** Alemi yoktan var edenin kendi varlığı da aynı zamanda sonsuzdur. Çünkü Ezelî olan bir varlığın Ebedî olmaması imkânsızdır. **Şöyle ki;** eğer sonsuz olmayıp yok olsaydı o takdirde onu yok edecek bir sebebe muhtaç olurdu. Nitekim sonradan meydana gelenlerin de bir var oluş sebebine muhtaç olduğunu daha önce söylemiştik.

Yokluğun varlık ile değişmesi, varlığı yokluğa tercih eden bir tercih ediciye muhtaç olduğu gibi varlığın yokluk ile değişmesi de, yokluğu varlığa tercih eden bir tercih ediciye muhtaçdır.

O **tercih edici,** ya gücü olmayan bir fail yahut zıddır. Yokluğun kudrete havale edilmesi mümkün değildir. Vücut, kudretten sâdır olması caiz olan bir şey olduğu için kudret sahibi, o kudreti kullanarak bir eser meydana getirir. Fakat yokluk ise, hiçtir. Kudretin eseri ile meydana gelen bir fiil olması da imkânsızdır.

Şimdi soruyoruz: **"Hiç'i yapan kimse, bir şey yapmış mıdır?"**

Eğer: **"Evet"** denilirse, o imkânsızdır. Çünkü olumsuzluk bir şey değildir.

Eğer **Mutezile,** var olmayanın da bir şey ve zât olduğunu söylerse, o şey ve zât kudretin eseri değildir. Kudret ile meydana gelen fiilin, o zâtın fiili olduğu söylenemez. Çünkü yokluğun fiili, zâtın varlığını yok etmekten ibarettir. Zâtın varlığının yok edilmesi ise bir nesne değildir. Öyle ise bir şey yapmamıştır.

Eğer: **"Birşey yapmamıştır."** sözümüz doğru ise, o halde: **"Kudreti bir eserde kullanmadı."** sözümüzün de doğru olması gerekir.

Zıddı tarafından yok edildiğini söylemek de bâtıldır. Çünkü zıddın, sonradan var edildiği farzedilirse, varlığının **Ezelî'ye** zıt olması sebebiyle dışlanmış olması, Kadîmin varlığını kesmesinden daha önceliklidir.

Ezelî olan Kadîm ile beraber yine kadîm bir zıddın bulunması ve sonra bu zıt tarafından yok edilmesi de imkânsızdır.

Eğer denilirse ki: **"Cevher ve a'râzlar, sizce ne ile yok edilir?"**

Cevaben deriz ki: A'râzların yok olmaları kendi nefisleri iledir. Kendi nefislerinden kastedilen mana şudur: A'râzların zâtları için sonsuzluk düşünülemez.

Renklere diğer a'râzlara gelince; bunların yok olmaları Kadîm bahsinde zikrettiğimiz kaide ile anlaşılır. **Şöyle ki;** eğer bunlar ebedî olsaydı kudret ve zıt ile yokluğu imkânsız olurdu. Bu gibi yokluk Allah (C.C.) hakkında düşünülemez. Biz önce onun Ezelî

oluşunu, sonra da Ebedî olarak devam ettiğini açıkladık.

.Gerçekte varlığının bulunması, varlığının peşinden yokluğunu da gerektirmez. Oysa hareketin gerçekte var olması, varlığının peşinden yok olmasına bağlıdır. Cevherlerin yok olması, hareket ve sükûndan kesilmeleridir. Bu şekilde o cevherin var olmasının şartı kesilir ve sonsuz olması düşünülemez.

4) **Dördüncü husus:** Biz, âlemi yaratan yüce varlığın, mekanda yer işgal eden bir cevher olmadığını iddia ediyoruz. Çünkü onun Ezelî olduğu sabit olmuştur. Eğer mekânda bir yer işgal etseydi, kendi mekânında hareketten veya sükûndan hâlî kalmazdı. Daha önce belirttiğimiz gibi hareket ve sükûndan hâlî olmayan her şey sonradan var olmuştur.

Eğer denilirse ki: **"Mekânda bir yer işgal etmediğine inanarak ona cevher demenin ne mahzuru vardır?"**

Cevaben deriz ki: Bize göre akıl, lafızları şu veya bu manada kullanmaktan kaçınmayı gerektirmez. Ancak **dilin** ve **Şeriatın** hakkı çiğnenirse buna mâni olur.

Dilin hakkı deyince; dil kurallarını ortaya koyanın, o lafızdan kasdettiği mana anlaşılır. Eğer dil kurallarına uygun olduğu iddia edilirse, durum incelenir. Cevherin gerçekten bu manada kullanıldığını iddia ediyorsa yalan söylüyor, fakat istiare yaptığını, yani onun yerine değişik bir kelime kullandığını iddia ediyorsa ve o kelime de buna uygun ise, dil hakkı bakımından buna itiraz edilmez. Eğer uygun değil ise, lügat bakımından hataya düştüğü söylenir.

Şeriatın hakkı deyince de câiz veya haram oluşu ile ilgili hukukî bahisler anlaşılır. Bunu ortaya koymak fâkihlerin yani İslâm hukukçularının vazifesidir.

Lafızları kullanma hususunda **iki** türlü görüş vardır:

a) **Birinci görüş:** Herhangi bir ismin Allah (C.C.) hakkında kullanılması izne bağlıdır. **"Cevher"** ismi hakkında böyle bir izin yoktur. O halde bu ismi **Allah** (C.C.) hakkında kullanmak haramdır.

b) **İkinci görüş:** Ancak yasaklama ile haram olduğu söylenir. **"Cevher"** ismi hakkında böyle bir yasak yoktur.

Bu durumda bakılır; eğer vehmin yanılmasına sebep oluyorsa ondan sakınmak gerekir. Çünkü **Allah** (C.C.)'ın sıfatları hakkında vehmin hataya düşürülmesi haramdır. Eğer vehmi hataya düşürmüyorsa haram olduğuna hükmedilmez.

Bunların her ikisi de muhtemeldir. Şüpheye düşürücü lafızlar, çeşitli lügatlara göre de değişiklik gösterirler. Bir kavme göre vehme düşürücü lafızlar, başka bir kavme göre vehme düşürücü olmayabilir!

5) **Beşinci husus:** Alemin yaratıcısının cisim olmadığını iddia ediyoruz. Çünkü her cisim, iki cevherden oluşur. **Cenab-ı Hakk'ın,** mekânda yer işgal eden bir cevher olması imkânsız olduğu gibi cisim olması da mümkün değildir.

Eğer **Cenab-ı Hakk,** cisim olsaydı onun da takdir edilen bir ölçüsü olurdu ve miktardan küçük veya büyük olması da câiz olurdu. Oysa ki, iki caizden birinin diğerine tercihi, yukarıda daha önce îzah edildiği gibi bir tercih eden ile mümkündür. Onu şekil verecek ve

muayyen bir ölçüde olmasını takdir edecek bir tercih ediciye muhtaç olurdu. Bu durumda onun da yaratıcı değil, yaratılmış olması gerekirdi.

6) **Altıncı husus:** Alemin yaratıcısının a'râz olmadığını iddia ediyoruz. **A'râzların** varlığı **cisim** veya **cevher** ile kaimdir. Cisimler sonradan var olduklarına göre, onların halleri de yani a'râzlar da onlara bağlı olarak mecburen var olmuşlardır. Çünkü a'râzlarda intikal yoktur.

Alemin yaratıcısının **Ezelî** olduğunu açıklamıştık. **A'râz** olması mümkün değildir. Eğer **a'râz** deyiminden, mekânda yer işgal etmeyenin sıfatı anlaşılırsa buna itirazımız yoktur.

Biz: **"Yaratıcı, sıfat değildir."** dediğimiz zaman yaratmanın sıfatlarla muttasıf olan bir zâta izafe edildiğini kastederiz. Nitekim: **"Marangoz, a'râz ve sıfat değildir"** dediğimiz zaman marangozluk sıfatının, başka sıfatlara değil, sanatkâr olabilmesi için gerekli vasıfları haiz bir zâta izafe edildiğini kastederiz. Bu söz, âlemin yaratıcısı hakkında da vâriddir.

Eğer tartışmacı taraf, a'râz deyimi ile cisimdeki halden ve zât ile kaim olan sıfattan daha başka bir şey kastediyorsa, bunu önleme hakkı lügatın veya şeriatındır.

7) **Yedinci husus:** Yaratıcının bütün yönlerden münezzeh olduğunu iddia ediyoruz. Yön ve ihtisas kelimelerinin manalarını bilen kişi, yönlerin cevher ve a'râzdan başkasında imkânsız olduğunu kesinlikle anlar.

Yönler altıdır: Üst, alt, ön, arka, sağ, sol.

Bir şeyin üstümüzde oluşunun manası, baş taraftan

yukarıda bir mekânda bulunmasıdır. Altta oluşunun manası, ayak tarafından aşağıda bir mekânda olmasıdır. Diğer yönler de böyledir. Herhangi bir cismin bir yönde olduğu söylenirse o cismin izafet ilavesiyle bir mekânda olduğu kastedilir.

Mekânda bulunmak **iki türlü** anlaşılır:

Biri, o mekâna bağlı olmasıdır ki, bulunduğu yerde bir başka benzerini bulunmaktan meneder. İşte bu cevherdir.

Diğeri ise, cevherde bir halin oluşmasıdır. Bunun, cevhere uyması bakımından bir yönde olduğu söylenebilir. Ancak a'râzın bir yönde olması, cevherin olması gibi değildir.

Eğer tartışmacı taraf, bunlardan birini kastederse, **Allah** (C.C.)'ın cevher veya a'râz olmasının bâtıl oluşuna delâlet eden delil, bunun da bâtıl oluşuna delâlet eder.

Eğer başka bir hususu kastederse o zaman kelimeyi, **lügat** manasının ve **şer'î** mananın dışında kullanmış olur. Bu durumda kendisine deriz ki: Kullandığın kelime, cevher ve a'râza delâlet eden zâhir manasını vehme düşürdüğün için buna karşı çıkarız. Ancak kastettiğin manayı tam bilemediğim için maksadına itiraz etmiyorum. Belki sen onun ilmini ve kudretini kasdediyorsun!

Herşeyi bilmesi ve güçlü olması manası üzere bir cihette olduğunu ben de inkâr etmiyorum. Fakat sen kelimeyi, anlaşılan manasının dışında kullanma kapısını açarsan, bu kelime ile kastettiğin manaları anlatmak imkânsız olur.

Eğer maksadını açıkca ifade edersen ve ben de o

ifade de sonradan var olma ilgili hususlara delâlet eden bir mana bulursam o vakit sözlerini reddederim.

Yaratıcının sonradan var olması imkânsızdır. Bunu **iki şekilde** açıklarız:

a) **Yaratıcıya** mahsus kılınmış olan yön, onun zâtı için has kılınmış değildir. Bütün yönler, cihet kabul etmeye izafetle eşit durumdadırlar. Çünkü onların muayyen bir cihete has kılınmış olması, zâtından dolayı vacip değil, caizdir. Böylece kendisini caiz olmanın yönlerinden birine has kılana muhtaç olur. **Allah** (C.C.) hakkında bu imkânsızdır. Çünkü Kadîm olan zât, bütün yönlerden müstağni olur.

Eğer denilirse ki: **"Üst cihet, bütün yönlerden daha şerefli olduğu için yaratıcı o cihettedir!"**

Cevaben deriz ki: En şerefli cihetin, üst cihet olması, yaratıcının âlemi bu mekânda yaratması sebebiyledir. Çünkü âlemin yaratılmasından önce ne üst cihet ve ne de alt cihet vardı. Bu iki cihet, baş ve ayaktan türemiştir. Alemin yaratılmasından önce canlı yoktu ki, onun başından yukarı olan tarafa üst, bu cihetin zıddı olan tarafa da alt densin!

b) **Yaratıcı** eğer bir yönde olsaydı, âlemin cismine paralel olması gerekirdi. Her paralel, âlemin cisminden ya küçüktür, ya büyüktür yahut da ona eşittir. Bütün bunlar, onun muayyen bir boyda olmasını gerektirir.

Bu miktarın, âlemden büyük veya küçük olması aklen caizdir. Durum böyle olunca o halde bir miktara ve bir tahsis edene muhtaç olur.

Eğer denilirse ki: **"Cihete takdîr gerekseydi a'râzın da muayyen ölçüde olması gerekirdi."**

Cevaben deriz ki; a'râzın bir yönde olması, kendiliğinden değildir. Ancak bir cevhere bağlı oluşu sebebiyledir. Fakat tâbi oluş bakımından onun da mukadder olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Zira biz biliyoruz ki, on a'râz ancak on cevherde bulunur. Bunların yirmi cevherde bulunmaları düşünülemez. Öyle ise, a'râzların on olarak takdir edilmesi, cevherlerin takdirine uymak yoluyla gereklidir. Nitekim tâbi oluş bakımından a'râzın bir yönde olması lâzım gelmiştir.

Eğer denilirse ki: **"Yaratıcı üst cihete mahsus değil ise, o halde neden dua ederken eller ve yüzler göğe doğru kaldırılır? Tabiatın ve şeriatın gereği de budur. Ve yine neden Allah (C.C.)'ın Resûlü, bir câriyeyi azâd etmek istediği vakit onun iman sahibi olduğunu anlamak için "Allah (C.C.) neredediir?" diye sormuş, o da göğü işaret edince: "O mü'minedir" buyurmuştur."**

Cevaben deriz ki: Birinci hususu açıklarken şunu belirtelim, birinci sorulan soru ile aşağıdaki soruların arasında bir fark yoktur:

"Kabe Allah (C.C.)'ın evi olduğuna göre, eğer Allah (C.C.) orada değilse neden Kâbeyi ziyaret ediyoruz. Ve niçin namazda ona doğru yöneliyoruz?"

"Allah (C.C.) eğer yerde değilse o halde neden namaz kılarken secdede yüzümüzü yere koyuyoruz?"

Bu ve buna benzer sorular birer hezeyan ve saçmalıktan ibarettir. Çünkü **Şeriat,** namazda Kâbe'ye yönelmeyi emretmekle bütün müslümanları bir yöne

bağlamayı kasdetmiştir. Şüphesiz ki bu, kalp huzuruna, cihetler arasında gidip gelmekten daha yakındır.

Yine yönelmenin mümkün olması bakımından bütün yönler eşit olduğuna göre **Cenab-ı Allah** belli bir mekânı şereflendirmiş ve ta'zim edilmeğe mahsus kılmıştır. Onu, kendi nefsine izafe ederek şereflendirmiştir. Bundan da **Cenab-ı Hakk'ın** murad-ı ilâhisi, şereflendirdiği o mekâna yönelen gönülleri mükâfaatlandırmaktır.

Kâbe, namazın kıblesi olduğu gibi **gök** de duanın kıblesidir. Namazda ma'bûdumuz ve dua da yöneldiğimiz Rabbimiz, Kâbe de yahut gökte yerleşmiş olmaktan elbette münezzehtir.

Dua ederken elleri göğe kaldırmada ayrıca zarif bir sır vardır. **Şöyle ki;** Ahirette kulun kurtuluşa ermesi, **Allah** (C.C.)'a tevazu göstermesi ve Rabbini ta'zim etmesi iledir.

Tevazu ve ta'zim, kalbin amelidir. Bunun vasıtası da akıldır. El, ayak, kulak ve göz gibi organlar ise kalbi temizlemede kullanılmıştır.

Bütün organlar, kalbî inançların tesirinde olduğu gibi kalp de azâların amellerinin tesiri altındadır. Asıl istenen şey, nefsinde aklı ve kalbi ile tevazu göstermesidir ki, bu da ancak **Cenab-ı Hakk'ın** yüceliği karşısında kendi mertebesinin düşüklüğünü bilmekle olur.

Rütbenin düşüklüğüne delâlet eden ve tevazuyu gerektiren en büyük delil, onun topraktan yaratılmış olmasıdır.

Eşyanın en düşük derecelisi olan toprağa, organların en şereflisi olan yüzünü koymakla mükellef kılın-

ması, alnının yere değmesi ile kalbinin tevazu duyması içindir. Böylece beden cisminde, şahsında ve şeklinde mümkün olan en büyük tevazu derecesine ulaşır. Kalp de düşük rütbeli olduğunu bilir ve Rabbine karşı layık olduğu şekilde mütevazi olur.

Böyle bir kalbin kurtuluşu, **Allah** (C.C.)'a karşı mütevazi oluşundandır. Diğer organların da mümkün mertebe buna iştirak etmeleri gerekir.

Kalbin ta'zimi, bilgi ve inanç yolu ile rütbenin yüksekliğine delâlet eder.

Azâların ta'zimi ise, itikadlara göre yönlerin en yücesi olan tarafa işaret eder.

İnsan bazen mekânın yüksekliğini mecaz olarak ifade eder. Meselâ bir insanın durumunu yüceltmek için başı ile göğe işaret eder. Bu gibi hallerde mekânın yüksekliği değil, rütbe ve derecenin yüksekliği kasdedilmektedir. Gök sadece yükseklikten ibarettir. İşte ta'zim kasdı ile yüzü ve elleri göğe çevirmenin sırrı budur.

Dua ederken buna daha başka sebepler de eklenir. Şöyle ki, dua bir istekdir ve **Cenab-ı Hakk'tan** nimet talep etme sınırları dışına çıkmaz. **Hak Teâlâ Hazretlerinin** nimetlerinin hazineleri ise göklerdedir.

Rızıkların hazînedârları **meleklerdir.** Onların da merkezi göklerin melekûtudur. Hak edilen rızıkların dağıtmaya onlar vekil edilmişlerdir.

Nitekim **Allah** (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ

"Semada ise rızkınız ve va'dolunduğunuz vardır." (1)

İnsanın tabiatı, talep edilen rızkın merkezi durumunda olan hazineye doğru yüzün çevrilmesini gerektirir. Meselâ bir hükümdardan talepte bulunanlar bile rızıkların dağıtılacağı haberini aldıkları zaman, hükümdarın orada bulunduğunu sanmasalar bile yüzleri ve kalpleri hazineden yana döner.

Tabiatın ve **şeriatın** gereği olarak da din erbabının yüzlerini ve ellerini **göğe doğru** çevirmeye sevk eden âmil işte budur.

Avama gelince; onlar, bilgisizlikleri sebebiyle mabûdlarının gökte olduğuna itikad edebilirler! Fakat âlemlerin Rabbi olan **Allah** (C.C.) şaşkın kişilerin bâtıl itikadlarından yüce münezzehtir.

Resulullah (S.A.V.)'in azâd ettiği cariyeye gelince; Efendimizin: **"Allah nerededir?"** sorusu üzerine câriyenin göğü işaret etmesi ve Peygamber (S.A.V.)'in de o cariyenin imanlı olduğuna hükmetmesi hakkında cariyenin **dilsiz** olduğu rivayet edilmiştir. Onun **putperest** olduğu sanılmakta idi. İtikadı hakkında sorguya çekilince göğe işaret ederek sanıldığı gibi mabûdunun puthanede olmadığını işaretle ifade etmeğe çalışmıştır.

Eğer denilirse ki: **"Yönlerin yok edilmesi imkânsıza yol açar. Altı yönden hâlî olan bir varlık ispat edilirse, o varlık ne âlemin içinde, ne âlemin dışında, ne âleme bitişik ve ne de âlemden ayrı olur. Bu ise imkânsızdır."**

Cevaben deriz ki: Her varlığın bitişmeyi kabul ettiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Ne bitişik

ve ne de ayrı olması imkânsızdır. Ancak yöne muhtaç olmayı kabul eden bir varlık olursa, onun altı yönden hâlî olarak varlığı imkânsızdır. Fakat bitişmeyi kabul etmeyen ve yöne de ihtiyacı olmayan bir varlık ise, zıddın iki tarafından yani bitişik veya ayrı olmasından hâlî oluşu imkânsız değildir.

Bu, şuna benzer; aciz olmayan, güçlü de olmayan, câhil olmayan, âlim de olmayan bir varlığın imkânsız olduğunu ve kendisinde iki zıddan birinin bulunması gerektiğini söyleyen bir kimseye denilir ki: Eğer o şey, iki zıddı bulundurmaya kabiliyetli ise, onlardan hâlî olması mümkün değildir. Eğer kabiliyetli değil ise, o zaman da onlardan hâlî olması imkânsız olmaz.

Cansızlara gelince; Kendisinde iki zıddın şartı olan hayat gerçekleşmediği için iki zıddan hiçbirini kabul etmez.

Eğer denilirse ki: **"Hayalde tasavvur olunmayan şey, gerçekde de mevcut değildir."**

Cevaben deriz ki: Esasen **hayâl,** kendisi bizzat hayal içine girmez. **Görüntü** de hayâle girmez. **İlim, kudret, ses** ve **korku** da yine böyledir.

Renkten ve miktardan soyutlanmış olan bir şeyi, hayâl tasavvur edemez. Bir şeyi, görünüşüne uygun şekilde düşünür. Bunun ötesinde bir düşünce gücüne sahip değildir. Yine **utanma, korku, sevinç, öfke, üzüntü** ve **hayret** gibi nefsin bütün halleri de böyledir. Bu durumda hayâle dahil olan bir varlığı kabul etmemek mümkün müdür?

8) **Sekizinci husus: Allah** (C.C.)'ın, **Arş'ın** üzerinde olmaktan münezzeh olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü, cismin üzerine yerleşen her şey, zorunlu ola-

rak ölçülüdür.

Ya ondan **büyük,**

Ya ondan **küçük,**

Ya ona **eşit** olacaktır. Bunların hiçbiri de şekilden hâlî değildir. Eğer cismin bu yönden kendisine değmesi caiz olsaydı diğer yönlerden de değişmesi caiz olurdu.

Bir cisim üzerinde ancak bir cisim yerleşir ve cisme ancak a'râz yani değişik haller hulûl edebilir. **Allah** (C.C.)'ın cisim ve a'râz olmadığı ise açıkca ortaya çıkmıştır.

Eğer denilirse ki: **"Şu kastedilen mana nedir?"**

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى .

"Rahman, Arş'ın üzerinde istivâ etti." (2)

Yine denilirse ki: **Peygamberimizin şu Hadis-i Şerifinden kastedilen mana nedir?**

يَنْزِلُ اللّٰهُ تَعَالٰى كُلَّ لَيْلَةٍ اِلٰى سَمَاءِ الدُّنْيَا

"Allah (C.C.) her gece dünya semâına iner." (3)

Cevaben deriz ki: Bu hususda vârid olan zâhirî manaların izahı uzundur. Ancak bu iki hususun manaları hakkında bir çıkar yol açıklayacağız. Böylece buna benzer diğer konular için de örnek teşkil edecektir.

Diyoruz ki, insanlar bu hususda avâm ve alimler olmak üzere iki guruptur.

Avâm olan halk tabakasının bu te'villere girmeme-

sini ve yorum yapmamasını uygun görüyoruz. Şüphe uyandıran ve sonradan olmaya delâlet eden hususları onların itikadlarından sıyırıp almalıyız. Ancak **Allah** (C.C.)'ın benzeri olmayan bir varlık olduğunu ve her şeyi duyup her şeyi gördüğünü onların zihninde tahakkuk ettirmeliyiz. Bu tip yoruma muhtaç **müteşâbih** ayetlerin manalarından sordukları vakit, bu gibi konuların ihtisas sahibi kişilere ait olduğunu söyleyerek bu mevzulara herkesin girmemesini anlatmalıyız.

Mâlik b. Enes (R.A.)'a sordular:

"-İstivâ'nın manası nedir?"

Şöyle cevap verdi:

"-İstivâ malûmdur, keyfiyeti meçhûldur, İstivâ'dan sual etmek bid'attır, ona inanmak ise vaciptir."

İşte halk tabakalarına verilecek cevap böyle olmalıdır. Çünkü halkın mantığı ve bilgisi, lisanın inceliklerini kavrayacak ve ebedî sanat olan kelimelerin manasını yorumlayacak seviyede değildir.

Alimlere gelince; onlara yakışan, bunu anlamaktır. Ben bunun farz-ı ayn olduğunu söyleyecek değilim. Çünkü bu hususda bir görev verilmemiştir. Ancak asıl görev, **Cenab-ı Hakk'ı** başkasına benzeten her hustan tenzih etmektir.

Kur'an'ın bütün manalarını anlamak, ileri gelenlere bir görev olarak verilmemiştir. Ancak bu ayetler, bazı surelerin başlarında bulunan ve **şifre** niteliği taşıyan harfler gibi **müteşâbih** ayetlerden değildir. Çünkü sure başlarındaki harfler, Arabın eskiden beri kullandığı ıstılah ile manalara delâlet etmesi için konul-

muş değildir. Bir kimse, geçmiş ıstılaha dayanmayan kelimelerden ibaret harflerle konuşursa, neyi kasdettiğini açıklamadığı sürece manasının meçhûl kalacağı kesindir. Eğer açıklarsa o vakit o harfler onun tarafından icad edilmiş bir lügat gibi olurlar.

Resulullah (S.A.V.)'in: **"Allah (C.C.), her gece dünya semâına iner"** sözüne gelince; bu söz, manası anlaşılan bir lafızdır. Câhilin kafasında yanlış bir mana aksettirse de, âlimin yanında doğru mana ifade etmektedir.

Bu Hadis, **Cenab-ı Hakk'ın** şu ayeti gibidir.

وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ .

"Her nerede olsanız O sizinle beraberdir." (4)

Cahilin yanında, arşın üzerinde olmasını nakzeden bir beraberlik hayali uyandırır.

Alimin yanında ise, ilmiyle ve kavramasıyla herkes ile beraber olduğunu ifade eder.

Yine **Resulullah** (S.A.V.) Efendimiz şöyle buyurmaktadır:

قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اِصْبَعِى الرَّحْمٰنِ

"Mü'minin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır." (5)

Bu söz de **cahilin** nazarında et, kemik ve sinir sisteminden meydana gelen ve tırnakları da içine alan iki uzvu canlandırır.

Alimin nazarında ise, zâhirî manaya değil, kudret anlamında müstear manaya delâlet eder. Parmağın sırrı ve hakikatı, istediği gibi evirip çevirme gücüne sahip olmasıdır. Arap lisanında sebep ile müsebbibi tabir etmek çok yaygındır. Nitekim **Allah**, bir Hadis-i Kudsîde şöyle buyurmaktadır:

مَنْ تَقَرَّبَ اِلَىَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ لَهُ ذِرَاعاً

وَمَنْ جَاءَنِى مَاشِياً اَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً

"Kim bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim." (6)

Câhilin anlayışına göre koşmak, ayakları hareket ettirip hızla ilerlemeye delâlet eder. Ve yine gelmek de mesafede yakınlaşmaya delâlet eder.

Alimin anlayışına göre ise, insanlar arasındaki manevi yakınlığa delâlet eder ki, bu da ağırlama ve iyilik yapma yakınlığıdır.

Hadis-i Kudsî den kasdedilen mana şudur: Rahmetimin ve nimetimin kullarıma ulaşması, onların bana olan itaatlarından daha fazladır.

Yüce Allah (C.C.) başka bir Hadis-i Kudsî de şöyle buyurmaktadır:

طَالَ شَوْقُ الْاَبْرَارِ اِلٰى لِقَائِى

وَاَنَا اِلٰى لِقَائِهِمْ اَشَدُّ شَوْقاً

"Sâlih kişilerin bana kavuşma iştiyâkı uzadı. Benim onlara kavuşma arzum ise, daha şiddetlidir."

İştiyâk kelimesinden, hasret acısı çekmek ve bu acıyı dindirme ihtiyacını hissetmek gibi bir mana kasdedilemez. Çünkü **Allah** (C.C.) böyle bir iştiyâktan münezzehtir. Ancak burada iltifat ve ikramdan kinâye vardır. Nitekim **"Gazab"** ve **"Rıza"** tabirleri ile de bunların semereleri olan **"Sevap"** ve **"İkab"** kasdedilmiştir.

Resulullah (S.A.V.) Efendimiz bir Hadis-i Şerifte şöyle buyurmaktadır:

اَلْحَجَرُ الْاَسْوَدُ يَمِينُ اللّٰهِ فِى اَرْضِهِ

"Haceru'l-Esved, yeryüzünde Cenab-ı Hakk'ın sağ elidir."

Cahil kişi, bunun et, kan ve kemikten meydana gelen, beş parmaklı ve sol elin karşıtı olan bir uzvu olduğunu zanneder! Fakat eğer kalp gözünü açarsa, **Arş'ın** üzerinde iken sağ elinin **Kâbe'de** bulunamayacağını ve hele hele siyah bir taş parçası olamayacağını bilir, burada bir kinâye olduğunu anlar. Zira o, hükümdarın sağ elini öpmekle emrolunduğu gibi **Hacerü'l-Esvedi** de öpmekle ve istilâm etmekle emrolunmuştur.

Aklı başında ve basireti açık kişiler için bu hususları anlamak zor bir şey değildir.

Şimdi **"istivâ"** ve **"Nüzûl"** kelimelerinin manalarına dönelim:

İstivâ kelimesi, lügatta istila manasına kullanılır. Bunun **Cenab-ı Hakk'a** nisbetine gelince; **Arş'ın** ona nisbeti ancak malûm veya murâd, yahut ona bir şey takdir edilmesi veyahut da a'râzın mahalli gibi bir mahal, ya da cismin bulunduğu yer gibi bir mekân olması ile mümkündür.

Bu nisbetlerin bir kısmı aklen mümkün değildir. Bazılarında ise lafız, kinâye yapmak için uygun değildir. Eğer bu nisbetler içinde aklın şüpheye düşmediği ve lafzın da müsaid olduğu bir nisbet varsa bilinmelidir ki, kasdedilen nisbet odur.

Cevher ve a'râzda olduğu gibi mekân olmasına gelince; bu, aklın şüpheye düşmediği ve lafzın da elverişli olduğu hususdur. Lafzın bu husus için elverişli olması, Arap lisanına vâkıf olanlarca açık olarak bilinir.

İstivâ kelimesinin **İstilâ** manasında kullanılması ile ilgili olarak şâir diyor ki:

"Beşir, ırak'ı istilâ etti
Kılıç çekmeden ve kan dökmeden."

Bu sebeple bir kısım **Selef-i sâlihin** demişlerdir ki, şu ayetin manasına dikkat edelim:

ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ

"Sonra bir duman halinde bulunan göğe yöneldi." (7)

Bu ayetten ne mana anlaşılıyorsa şu ayetteki istivâ kelimesinden de o mana anlaşılır:

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

"Rahman, Arş'ın üzerinde istivâ etti." (8)

Resulullah (S.A.V.) Efendimizin Hadis-i Şerifine gelince;

يَنْزِلُ اللّٰهُ تَعَالٰى كُلَّ لَيْلَةٍ اِلٰى سَمَاءِ الدُّنْيَا

"Allah (C.C.) her gece dünya semâına iner." (9)

Bu **Hadis-i Şerif** iki yönden yorumlanıp te'vil edilebilir.

a) **Birinci te'vil:** Nüzûlün yani inişin Allah (C.C.)'a izafe edilmesi mecâzîdir. Gerçekte ise iniş, meleklere izafe edilir.

Yüce Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ

"Köy'e sor" (10)

Burada kasdedilen gerçek mana, köy halkıdır.

Yine meselâ şöyle denilir: **"Hükümdar, şehrin kapısında konakladı."**

Burada hükümdarın ordusu kasdedilmektedir. Bu gayet açık ve bellidir.

b) **İkinci te'vil:** Nüzûl kelimesi, insanlar hakkında lütufkârlık ve tevazu için kullanılır. Nitekim yükseğe kaldırmak da mecâzen kibirlenme anlamında kullanı-

lır. Meselâ: **"Falan kimse başını göğe kaldırdı."** denilince, onun kibirlendiği kasdedilir.

Yine rütbe ve derecesinin yükseldiğini ifade etmek için de mecaz olarak: **"A'lây-ı illiyyîne yükseldi."** denilir.

Bunun zıddı olarak rütbe ve derecesinin düştüğünü ifade etmek için de: **"Esfel-i sâfilîne yuvarlandı"** denilir.

Yukarıda izah edilen durum anlaşılınca, düşme ve inme manasına olan **"Nüzûl"** kelimesinin de mekândan düşme ve rütbeden düşme manaları anlaşılır.

Mekândan aşağı inme, yani bir yerden bir yere geçme yolu ile inme, **Allah** (C.C.) hakkında düşünülemez. Çünkü intikal yolu ile iniş, ancak mekânda yer işgal eden bir nesne için söz konusudur. **Allah** (C.C.) ise mekândan münezzehtir.

Rütbe ve derecenin düşmesine gelince; bu da **Cenab-ı Hakk** için imkânsızdır. Çünkü **Allah** (C.C.) zâtı ve sıfatları ile kadîmdir. Celâl sıfatı olan yüceliğinin son bulması mümkün değildir.

Lütuf ve **Rahmet** manasında olan inmeye gelince; bu mümkündür ve **Hadis-i Şerif** de zikredilen manayı buna göre vermek lâzımdır.

Yüce Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ

"O dereceleri yükselten, Arş'ın sahibi." (11)

Deniliyor ki: Ayet-i Kerime nâzil olunca **Sahabe-i**

Kiram bunda büyük bir heybet gördüler ve bu azametin önünde soru sormayı kendilerine uzak gördüler. Bunun üzerine **Cenab-ı Hakk'ın** azametinin yüceliği ile beraber kullarına karşı lütuf ve Rahmet sahibi olduğu **Resulullah (S.A.V.) Efendimiz** tarafından kendilerine bildirildi.

İşte bu mana, **Allah** (C.C.)'ın her gece dünya semâına inmesi şeklinde ifade edildi.

Eğer denilirse ki: **"Hadis-i Şerifte neden dünya semâı özellikle zikredilmiştir?"**

Cevaben deriz ki: Dünya semâı, son mertebeden ibarettir. Ondan sonra başka bir mertebe yoktur. Nitekim yıldızların en yükseği Süreyya yıldızı olduğu takdir edilerek: **"Süreyya'ya yükseldi"** denilir. Ve yine yerin de en aşağı olduğu takdir edilerek: **"Yere düştü"** denilir.

Yine denilirse ki: **"Neden özellikle geceleri tahsis ederek bilhassa her gece indiğini söylemiştir?"**

Cevaben deriz ki: Halvetler, duaların kabul olma makamıdır. Geceler ise bunun için hazırlanmıştır. Halk meskenlerine çekilir, kalplerden **Allah** (C.C.) dan gayrisinin zikri kalkar ve **dua** edenin kalbi huzur içinde gayet saf ve temiz olarak **Allah** (C.C.)'ın zikrine dalar. İşte bu gibi duaların **Allah** (C.C.) yanında kabul olunacağı ümid edilir.

9) **Dokuzuncu husus:** Mutezile'nin aksine, **Allah** (C.C.)'ın görülebilir olduğunu iddia ediyoruz. Konuyu bu meselede ele almamızın **iki sebebi** vardır:

Biri, görünmenin var oluşu ile yok oluşunu bir araya getirmenin nasıl mümkün olduğunu açıklamak istiyoruz.

Diğeri de, biz **Allah** (C.C.)'ın görülebilir olduğu kanaatındayız. Onun görülebilir olması, fiil veya sıfatlarından biri için değil, ancak kendi zâtının varlığından ileri gelmektedir.

Şöyle ki; her varlık bir zâttır. Her zâtın görülebilir ve malûm olması vaciptir. Yani zât olması bakımından görünmenin, kendisine taalluk etmesi mümkündür.

Eğer görünmenin varlığı mümkün olmazsa, zâtının dışında başka bir husus için mümkün olmaz. Nitekim nehirdeki suyun, susuzluğu giderdiğini ve mahzendeki şarabın sarhoş edici olduğunu söyleriz.

Oysa, durum böyle değildir. Çünkü nehirdeki su, ancak içildiği zaman susuzluğu giderir ve mahzendeki şarap, içildiği zaman sarhoş eder. Fakat bizim o şekilde ifade etmemiz, zâtının buna müsaid olmasından dolayıdır.

Şimdi meseleyi **iki yönden** ele alalım:

Biri, görünmenin **aklen caiz** olduğudur.

Diğeri ise, ancak **Şeriat** ile bilinen hususlardır. Şeriat, görülmenin vukubulduğuna delâlet ederken onun caiz olduğuna da her hal-ü kârda delâlet etmektedir.

Şimdi meseleyi **aklî** ve **şerî** yönlerden ele alalım:

a) **Meselenin aklî yönü:** Biz meselenin caiz olduğunu ispat için önce iki aklî yol takip edeceğiz:

Birinci yol: Biz **Allah (C.C.) Hazretlerinin** var olduğunu iddia ediyoruz. Varlığı sabit ve gerçektir. Sonradan oluşuna delâlet eden bir sıfat ile vasıflandırılması mümkün değildir. **Ulûhiyet** sıfatlarından biri ile çelişkiye düşmesinin imkânsız oluşu bakımından diğer varlıklardan ayrılır.

Varlıklar hakkında sağlam ve doğru olan şey, **eğer** sonradan oluşa delâlet etmez ve **ulûhiyet** sıfatlarını bozmazsa, **Allah** (C.C.) hakkında da sahih ve doğrudur. Bunun delili, ilmin ona ait olmasıdır. Zâtında herhangi bir değişikliğe yol açmadığı, sıfatları ile çelişkiye düşmediği ve sonradan oluşa yol açmadığı için, zâtına ve sıfatlarına ilmin tahakkuk etmesi caizdir. Bu hususda onunla, a'râz ve cisimler arasında bir ayırım yapılmamıştır.

Görmek, bir çeşit ilim sahibi olmaktır. Onun görülmeye taalluk etmesi, herhangi bir sıfatın değişmesini gerektirmez ve sonradan oluşa delâlet etmez. Öyle ise bütün varlıklara şâmil olur.

Eğer denilirse ki: **"Allah (C.C.)'ın görülmesi, onun bir tarafta bulunmasını gerektirir. Bir tarafta bulunmasından da cisim veya a'râz olması lâzım gelir. Oysa bu imkânsızdır."**

Cevaben deriz ki: Bu kıyasın doğruluğunun kabul edilmesi, görülmenin imkânsız olduğu inancına dayanır.

Şimdi biz soruyoruz: **"Görülmenin muayyen bir tarafta olması gerektiğini niçin söylüyorsun? Bir inceleme sonucu mu neticeye vardın?"**

Eğer bir tetkik ve inceleme sonucu bu kanaata varılmış ise, bu tetkiki açıklamak gerekir.

Onların vardıkları netice şudur:

"Şimdiye kadar her şey bir cihetten görülmüştür. Eğer Allah (C.C.) görülseydi ona da bir yön gerekirdi.

Altı yönden hâlî olan,
Ne âlemin içinde olan,

Ne âlemin dışında olan,
Ne âleme bitişik olan,
Ne de âlemden ayrı olan bir varlık görmedik. Çünkü var olan şeyler ancak böylece bilinir."

Bu görüş doğru değildir. **Allah** (C.C.) hakkında böyle düşünmeleri bir kuruntudan ibarettir.

Mutezile'nin ekserisi bunu itiraf etmişlerdir. Onlara başka sözümüz yoktur.

İtiraf etmeyenlere gelince; bunlar, insanın aynada kendisini gördüğünü inkâr edemezler. Bilindiği gibi aynada görülen sûret, insanın bizzat kendisi değildir. Bu durumda kendisini görmediğini, ancak ona benzeyen bir gölgenin duvarda iz bırakması gibi, aynada iz bırakan bir şekil gördüğünü iddia etse, bunun imkânsız olduğu aşikârdır. Çünkü insan, eğer duvara dayalı aynadan iki arşın uzaklaşırsa, suretin de aynadan iki arşın uzaklaştığını görür. Eğer üç arşın uzaklaşırsa, sûret de üç arşın uzaklaşır. Oysa aynanın kalınlığı bir arpa tanesi kadardır.

Sûretin, aynanın arkasında bir şeyde olması imkânsızdır. Çünkü aynanın arkasında ya duvar, yahut da aynanın perdelediği başka bir şey vardır.

Aynada görünen şeklin eşini, aynanın çevresindeki cisimlerin hiçbirinde göremeyiz. Ancak aynaya bakan kişinin cisminde görürüz. O halde görünen zarûrî olarak kendisidir.

Biliyoruz ki, meselâ ömründe ayna nedir bilmeyen ve kendi yüzünü hiç görmeyen bir kimseye, kendisini aynada görebileceği söylense hemen itiraz eder ve bunun imkânsız olduğunu iddia eder.

İkinci yol: Tartışmacı tarafın rü'yeti inkâr etmesi,

bizim rü'yetten yani görünmeden kasdettiğimiz manayı anlayamamış olmasındandır.

Rü'yet ile kasdettiğimiz durumun, cisim ve renklere bakıldığı zaman idrak edilen duruma benzediğini zanneder. Halbuki bunun **Allah** (C.C.) hakkında imkânsız olduğunu biz de itiraf ediyoruz. Ancak bu lafzın manaları arasında **Allah** (C.C.) hakkında imkânsız olmayan bir mana bulursak ve o manayı hakiki rü'yet olarak isimlendirmemiz mümkün olursa işte o zaman **Allah** (C.C.)'ın görülebileceği hakkında hüküm veririz.

Eğer rü'yet isminin ona konulması, ancak mecaz yolu ile mümkün oluyor ise, **şeriatın** müsaadesi ile lafzı ona ıtlak ederiz ve **aklın** delâlet ettiği şekilde o manaya inanırız. **Rü'yet,** bir manaya delâlet eder ki, onun mahalli göz ve taalluk ettiği şey de renk, miktar, cisim vesair görüntülerdir.

Gerek manasının, gerek mahallinin ve gerekse taalluk ettiği şeyin hakikatını inceleyelim:

Mahal, bu isimlendirmenin doğruluğunda esas değildir. Çünkü meselâ gözle gördüğümüz hâl ve keyfiyeti, kalp yahut cihet ile idrat etsek, fakat rü'yet tabirini kullanarak gördük desek, sözümüz tasdik edilir.

Göz bir mahaldir ve görme aletidir. Ancak bizzat kendisi maksûd olan değildir. Göz ile idrak edilen bir husus, başka bir vasıta ile idrak edilirse gerçek tamamlanır ve rü'yet adı vermek doğru olur.

Kalbimizle bildiğimiz bir şeyi **"Kalbimizle bildik"** demek, bizim hakkımızdır. Aklımızla idrak edersek **"aklımızla bildik"** deriz. Kalp ile veya göz ile görmemiz de işte böylece bilgi sahibi olmaktır.

Rü'yetin taalluk ettiği nesneye gelince; bu ismin ıtlakında ve bu gerçeğin sabit olmasında kendisi doğrudan doğruya bir temel teşkil etmez.

Eğer rü'yet, siyaha taalluk ettiği için rü'yet olsaydı, beyaza taalluk edenin rü'yet olmaması icabederdi. Yine sadece renge taalluk ettiği için rü'yet olsaydı, harekete taalluk edenin rü'yet olmaması gerekirdi.

Eğer rü'yet olması, a'râza taalluk etmesinden dolayı olsaydı, cisme taalluk edene rü'yet denmezdi. Bu ise taalluk eden şeyin bizzat kendisinin esas olmadığına delâlet eder.

Rü'yetin hakikatı, bir nevi idrak olmasıdır ki, bu idrak, kuvvet ve açıklık bakımından tahayyülün üstündedir. Meselâ bir arkadaşımızı görüp sonra gözümüzü kapatsak o arkadaşımızın sureti tahayyül ve tasavvur yolu ile hayalimizde canlanır. Gözümüzü açtığımız zaman hayalimizde canlanan sûret ile önümüzdeki sûret arasında bir fark bulunmadığını görürüz. Ancak bu görüntü, hayalimizde oluşan görüntüden daha net, daha mükemmel ve daha kusursuzdur.

Tahayyül, bir çeşit idraktır. Fakat bu idrakın derece ve mertebesi, netlik ve olgunluk bakımından rü'yet derecesinden daha düşüktür.

Yine varlığını bildiğimiz fakat hayâl edemediğimiz varlıklar da mevcuttur. **Allah** (C.C.)'ın zâtı ve sıfatları bu varlıklardandır. Kudret, İlim, sevgi ve hayâl gibi şekilsiz, renksiz ve ölçüsüz olan varlıklar da bunlara dahildir.

Biz bütün bu hususları biliriz fakat hayâl edemeyiz. Bunların varlığını bilmek, bir nevi idrak etmektir. O halde bu idrakin üstünde netlik bakımından daha

üstün bir idrakin bulunması aklen imkânsız mıdır? Eğer mümkün ise bu üstün idrake, tahayyüle izafetle rü'yet dediğimiz gibi ilme izafetle de rü'yet deriz.

Varlığını bildiğimiz fakat hayâl edemediğimiz varlıklar hakkında üstün idraki takdir etmenin imkânsız olması kanaatındayız.

Göz kapakları, perde veya gözde meydana gelen bir ârıza, gözün alışılmış şekilde görmesine mâni olduğu gibi nefsin bulanıklığı ve meşgale perdelerinin çokluğu da, bilinen varlıkları belli şekilde görmesine mâni olabilir.

Fakat mahşere varıldığı,

Hesaplar görüldüğü,

Kalpler Şarab-ı Tahür ile ve çeşitli tasfiye süzgeçlerinden geçirildiği zaman, nefislerin üstün idrake namzet olmaları imkânsız değildir.

Bu durumda idrak derecesinin ilim derecesinden üstün olması, görme derecesinin tahayyül derecesinden üstün olması gibidir. Böyle bir durum, **Cenab-ı Hakk'ın** müşahedesi olarak tabir olunur.

Bu durumun gözde yaratılması mümkün olduğu gibi kalpde yaratılması da mümkündür. Eğer gözde yaratılırsa rü'yet tabiri, lügat manasına uygun olur. Şayet kalpte yaratılırsa, o vakit buna mecâzî manada rü'yet denir.

b) **Meselenin şer'i yönü:** Rü'yetin şer'an vukuu hakkındadır. Şeriat, onun fiilen vukubulduğuna delâlet etmektedir. İlk müslümanlar bu meselede mutabık kalmışlardır. Çünkü onlar dualarında, **Cenab-ı Hakk'ın** vech-i kerîmine bakma şerefine ulaşmayı **Allah** (C.C.) dan dilemişlerdir. Biz onların itikadları-

nın böyle olduğunu kesin olarak biliyoruz.

Onlar, **Allah** (C.C.)'ı görmenin mümkün olduğunu ve bunu **Allah-u Teâlâ'dan** dilemenin caiz olduğunu **Resulullah (S.A.V.) Efendimizin** sözlerinden ve davranışlarından anlamışlardır.

Rü'yetin en güçlü delili **Hz. Musa** ile ilgili şu ayet-i celîledir:

أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ

"Göster bana zâtını göreyim." (12)

Allah (C.C.) ile konuşma mertebesine ulaşmış bir peygamberin, **Allah** (C.C.)'ın sıfatları hakkında Mutezile kadar bilgi sahibi olmaması imkânsızdır. **Allah** (C.C.)'ın yönlerden münezzeh olduğunu nasıl bilmez! Ya da münezzeh olduğunu bilip de onu görmenin imkânsız olduğunu nasıl bilmez! Böyle bir iddiada bulunmak, peygamberi câhil yapmaktır!

Ey doğru yolun arayıcısı! Şimdi sen serbestsin.

Ya bir peygambere "cahil" diyeceksin!

Ya da mutezileyi "cahil" ilan edeceksin.

Eğer denilirse ki: **"Hz. Musa'nın, dünyada rü'yeti talep etmesi sizin görüşünüzü teyid ediyor. Fakat Allah (C.C.)'ın şu iki kavl-i şerifi hakkında ne diyeceksiniz?**

Yüce Allah (C.C.) buyuruyor ki:

لَنْ تَرَانِى

"Beni asla göremezsin." (13)
Yine buyuruyor ki:

لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ

"Gözler onu idrak edemez" (14)
Bu ayetler hakkındaki görüşünüz nedir?"

Cevaben deriz ki: Hz. Musa'nın dünyada rü'yeti istemesi, esasen caiz olan bir hususun ne zaman meydana geleceğini bilememesine delâlet eder.

Bütün **peygamberler,** gayb âleminden kendilerine bildirilen ancak çok az bir şeyi bilirler.

Nitekim **Resulullah (S.A.V.) Efendimiz** de bir sıkıntının giderilmesi ve bir belânın kaldırılması için dua eder ve duasının kabulünü beklerdi. Oysa **Allah** (C.C.)'ın ilm-i ilâhisinde bu duanın icabeti geçmemiş olur.

Allah (C.C.)'ın, Hz. Musa'ya hitaben: **"Beni asla göremezsin"** buyurmasına gelince; bu söz, onun yapılmasını istediği şeye verilen menfi bir cevaptır. Eğer **Hz. Musa: "Ahirette zâtını göster bana"** deseydi ve buna cevaben **Allah** (C.C.) da: **"Beni asla göremezsin"** diye cevap verseydi o zaman rü'yetin (Allah'ı görmenin) asla olamayacağına delil olurdu. Ancak bu delil de mutlak olmayıp **Hz. Musa'nın** şahsı ile kayıtlı kalır ve genel manada rü'yetin herkes için imkânsız olduğuna delil olmazdı.

Hakk Teâlâ'nın: "Gözler onu idrak edemez." Kavline gelince; bunun manası, rü'yet cisimleri ihata ettiği gibi onu ihata edemez, demektir. Bu ise gerçek-

tir. Ayet mutlak olarak zikredilmiş fakat dünyada kasdedilmiştir. Bu da gerçektir.

Rü'yet meselesinde bu kadar ile yetinelim. İnsaflı bir kişi, bu meselede çeşit gurupların ifrat ve tefrite kaçan aşırılıklarını ibret nazarı ile seyretmelidir.

Haşviye gurubu, yönlerden münezzeh bir varlığın mevcudiyetini anlayamadılar ve ona yön isnad ettiler.

Mutezile ise yön isnadını kaldırdı ama onlar da rü'yetin sabit olmasını anlayamadılar ve şer'an vukubulanlara muhalefet ettiler.

Allah (C.C.), Hakk'ı ikame etmede **Ehl-i Sünneti** muvaffak eyledi. Onlar şunu iyice anladılar ki, **Allah** (C.C.) bütün yönlerden münezzehtir. Çünkü yön, cisimlere tâbidir. **Cenab-ı Hakk'ın** rü'yeti (görülmesi) de gerçektir. Çünkü rü'yet, ilmin peşinden gelir. İlmin sübûtu, onun peşinden gelen rü'yetin sübûtunu gerektirir.

Aklı başında onlar için işte bu, itikadda sözün özüdür.

10) **Onuncu husus: Allah** (C.C.)'ın tek olduğunu iddia ediyoruz. Zira onun varlığı, zâtının sabit olmasına ve ondan başkasının yokluğuna râcidir.

Onun bir tek olma sıfatı, zâtına sonradan eklenen bir sıfat olmadığı için bu bölümde zikredilmesi gerekli oldu.

Diyoruz ki: "Bir" kelimesi, bölünmeyi kabul etmeyen bir tabirdir. **Allah** (C.C.)'ın birliği, bölünmeyi mümkün kılan kemmiyetin ortadan kaldırılması iledir. Hakk Teâlâ'nın bölünmesi imkânsızdır. Çünkü bölünmenin konusu, azlığı veya çokluğu bulunan bir varlıktır. Bölme ise, küçültme yolu ile kemmiyette tasarruf

etmektir. Kemmiyeti (azlığı-çokluğu) olmayan bir varlığın bölünmesi de düşünülemez.

"Bir" tabiri ile bazan da rütbe ve derecesinde benzeri olmayan kasdedilir. Meselâ: "Güneş bir tanedir" sözümüz gibi. **Allah** (C.C.) bu mana ile de birdir. Çünkü onun benzeri yoktur.

Onun zıddının bulunmadığı hususuna gelince; bu apaçık bir gerçektir. Zira zıddın manası, iki şeyin bir yer üzerinde birbirini ters yönde takip etmesi ve bir araya gelmemesidir.

Yeri olmayanın zıddı da olmaz. **Allah** mekândan münezzehtir. Öyle ise onun zıddı da yoktur.

"Benzeri yoktur" sözünden kastımız ise, onun herşeyin yaratıcısı olduğunu belirtmektir. Çünkü eğer **Allah** (C.C.)'a bir ortak takdir edilseydi, ya her yönden benzeri ve eşi olurdu. Yahut da ondan üstün veya ondan aşağı olması gerekirdi.

Bu takdirlerin hepsi de imkânsızdır. Öyle ise, bunlara yol açan hususun kendisi de imkânsızdır.

Her yönden onun benzerinin mümkün olmadığı cihetine gelince; ikinin her birisi ayrı ayrı birer varlıktır. Değişkenlik olmasaydı ikilik ortadan kalkardı.

İki siyahı ancak iki yerde, yahut iki ayrı zamanda bir yerde tasavvur edebiliriz. İki siyahtan biri, diğerinden ya yerde yahut zamanda ayrılır.

Hareket ve rengin başkalığı gibi bazan iki şey, mahiyet ve hakikat itibariyle birbirinden ayrılırlar. Hareket ve renk, bir yerde ve bir zamanda bir araya gelseler bile iki ayrı varlık olmaktan çıkıp tek varlık olmazlar. Çünkü hakikatları birbirinden farklıdır.

Eğer iki siyah şey, mahiyet ve hakikatta birbirleri-

ne eşit olursa aralarındaki fark ya mahalde veya zamandadır. Meselâ, iki siyahı bir cevherde ve aynı durumda farzetmek imkânsızdır. Çünkü bu durumda ikilik ortadan kalkar ve bilinemez. Aralarında ayrılık olmadığı halde onlara iki demek caiz olsaydı, bir insana işaret ederek ona iki insan demek ve hatta on insan demek caiz olurdu. Bu ise zarûrî olarak mümkün değildir.

Eğer **Hakk Teâlâ'nın** benzeri, hakikat ve sıfatlarda ona denk olursa varlığının imkânsız olması gerekir. Çünkü mekânda değişme yoktur. Her ikisi de kadim ve ezelî oldukları için onlar hakkında zaman ve mekân bahis konusu değildir. O halde fark yoktur. Bütün farklar kalkınca da zarûrî olarak çokluk kalkar ve birlik lâzım gelir.

Ondan üstün bir varlık olduğunu söylemek ve böyle bir fikir ileri sürmek de imkânsızdır. Çünkü **ilâh,** bütün varlıkların en büyüğü ve en üstünüdür. Üstün olan **ilâhtır.** Öteki üstün olmadığı için **ilâh** değildir.

Her ikisinin **celâl** sıfatlarında da eşit oldukları düşünülemez. Çünkü bu takdirde aradaki fark kalkar ve yukarıda izah edildiği gibi çokluk bâtıl olur.

Eğer denilirse ki: **"İlâh'ın, bütün varlıkların en büyüğü olduğunu kabul edip de âlemin, iki yaratıcının eseri olduğunu, meselâ birinin yeri, diğerinin göğü yarattığını, Veya birinin canlıları, diğerinin cansızları yarattığını, Ya da birinin hayırları, diğerinin şerleri yarattığını Veyahut da birinin cevherleri, diğerinin de a'râzları yarattığını söyleyen bir kimseye karşı bunun imkânsız olduğunu nasıl ispat edersiniz?"**

Cevaben deriz ki: Varlıkların iki yaratıcıya taksim edilmesi, soru soranın takdirinde iki kısmı aşmaz:

Ya birinin bütün cisimleri, diğerinin de bütün a'râzları yarattığını ileri sürecektir.

Ya da cisim ve a'râzları toplu olarak ikiye bölecek, cisim ve a'râzların bir kısmını bir ilâhın, diğer kısmının da diğer ilâhın yarattığını söyleyecektir.

Birinci iddia bâtıldır. Çünkü birinin yeri, diğerinin de göğü yarattığı iddia edildiği vakit, göğü yaratanın yeri yaratmaya da gücü yetip yetmediğini sorarız. Eğer buna gücü yettiğini söylerse, kudret konusunda aralarında fark olmadığı anlaşılır ve güç yetirilen nesne, iki kudretlinin arasında kalır. O vakit bu mesele de aralarında fark bulunmayan iki benzerin birleşmesi meselesine döner ki, bu imkânsızdır.

Eğer yeryüzünü yaratmaya muktedir olmadığını söylerse, bu da imkânsızdır. Çünkü cevherler birbirlerine benzeyen varlıklardır. Onların mekânlara mahsus olmaları beraberdir. Bir şeye gücü yeten, onun benzerine de gücü yeter.

İkinci iddiaya gelince; iki ilâhtan birinin cevherleri, diğerinin de a'razları yarattığı iddiası yanlıştır. Çünkü **cevher** ve **a'râzlar** ayrı ayrı nesnelerdir. Birine güç yetirmek, diğerine de güç yetirmeyi gerektirmez. Esasen bu da muhaldir. Çünkü cevher ve a'râzlar birbirlerinden müstağni değildirler. Buna göre yaratıcılardan birinin iş yapması, diğerinin fiiline bağlıdır. Bu durumda yaratıcı, yaratmak istediği şeyi nasıl yaratacaktır? Meselâ, a'râzın yaratıcısı, a'râzı yaratmak istediği vakit cevherin yaratıcısı, cevheri yaratmak suretiyle ona yardımcı olmaz.

İkisinin anlaşmalı oldukları ve birbirlerine karşı engel çıkarmadıkları iddia edilirse, deriz ki: **"Bu yardımlaşma mecburîdir"** derseniz, bu bir tahakkümdür ve kudreti iptal edicidir. Çünkü, onlardan biri cevheri yaratmak, diğeri de a'râzı yaratmak zorunda kalacaktır. Kudret ise böyle tahakkuk etmez.

Birinin şerri, **diğerinin** de hayrı yarattığını iddia konusuna gelince; bu iddia doğru değildir. Çünkü şer, bizzat kendisi şer değildir. Hatta zâtı itibariyle hayra denk ve onu eşittir.

Bir şeye güç yetirmek, onun benzerine de muktedir olmaktır. Müslümanın bedenini cehennemde yakmak şer, kâfiri yakmak ise hayırdır. Eğer **Kelime-i Şehadet** getirirse, yakılmak onun hakkında şerre dönüşür. Oysa onun **Kelime-i Şehadet** getirmesi **etin** zâtiyetini, **ateşin** zâtiyetini ve **yanmanın** zâtiyetini değiştirmez. Bu durumda tutuşup yanmalar birbirine bağlı olarak devam eder. Bundan da fesat ve kargaşalık doğar.

Yüce Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا

"Onlarda (gökte ve yerde) Allah'tan başka ilâhlar olsaydı elbette bozgunluğa uğrarlardı (düzenleri bozulurdu). (15)

Kur'an'ın beyanından daha üstün ne olabilir!

İKİNCİ TEMEL ESAS

Bu bölüm, Cenab-ı Hakk'ın sıfatları hakkındadır.

Allah (C.C.)'ın sıfatları bize göre yedi tanedir. Şimdi bunları birer birer açıklayalım:

1) **KUDRET SIFATI:** Alemi yoktan var edenin Kudret sahibi olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü kâinat çok sağlam ve yerli yerine konulmuş muntazam, çeşitli sanat eserleri ile dolu bir yapıdır. Bu ise kudrete delâlet eder.

Diyoruz ki; sağlam bir yapı, kudret sahibi olan bir yapıcının eseridir.

Alem, sağlam bir yapıdır.

Öyle ise, kadir olan güçlü bir failin eseridir.

Eğer denilirse ki: **"Alemin sağlam bir yapı olduğunu nereden biliyorsunuz?"**

Cevaben deriz ki: Alemin sağlam olmasından maksadımız tertip, düzen ve uyumu dile getirmektir. İnsan kendi iç ve dış organlarına baktığı zaman bu muhteşemliğin sayısız örneklerini görür. His ve müşahede ile bilinen bu aslın inkâr edilmesi mümkün değildir.

Yine denilirse ki: **"Her sağlam ve tertipli bir yapının, güçlü bir varlığın eseri olduğunu nereden biliyorsunuz?"**

Buna da **cevaben deriz ki:** Bu husus, zarûrî olarak akıl yolu ile bilinir. **Akıl,** bunu tasdik etmek için delile muhtaç değildir. Hiçbir akıl sahibi bu gerçeği inkâr edemez.

Herşeye rağmen inkâr ve inadın önünü kesmek için bir kısım deliller zikredeceğiz.

Şöyle ki; kudret sahibinden sadır olan fiil, ya doğrudan doğruya onun zâtından veya zât ile kaim olan sıfatından sâdır olur.

Zâtının kendisinden sâdur olduğunu söylemek asılsızdır. Çünkü bu durumda fiilin, zât ile beraber kâdim olması gerekir o halde fiil, zât ile kâim olan sıfattan sudûr etmektedir. İşte biz bu sıfatın adına kudret diyoruz.

Kudretin hükümlerinden biri, sonu olmayan mümkinâta taalluk etmesidir. Mümkinâtın sonu olmadığına göre takdir edilen şeylerin de sonu yoktur. Çünkü sonradan meydana gelen olaylar birbirini takip edip gitmektedir. Zira olayların bir noktada durması aklen mümkün değildir.

Bütün âlemin yaratıcısının **bir** olduğu hiç şüphesiz açıklığa kavuşmuştur. Her takdir edilen, bir kudret iledir. Makdûrâtın ise sonu yoktur. Bu durumda sayısız ve sınırsız kudret ispat edilmiş olur. Bu ise, nihayetsiz devirlerin iptali konusunda geçtiği gibi imkânsızdır.

Kudretin bir olduğuna gelince; Onun birbirinden farklı olan cevher ve a'râza taalluk etmesi, bu varlıklar arasında mülahaza edilen ortak bir husus içindir. Bu müşterek husus, olabilirliktir. Bundan her olabilirin takdir edilmesi ve bir kudret ile meydana gelmesi gerekir.

Özetle şunu ifade edelim ki, cevher ve a'râzlar ondan sâdır olunca, bunların benzerlerinin sâdır olmamaları imkânsızdır. Çünkü bir şeye güç yetirmek,

onun benzerine de güç yetirmektir.

Güç yetirilen nesnenin, bütün hareketlere ve bütün renklere nisbet' aynı seviyede olduğu için onda sürekli olarak birbiri ardınca çoğalmalar imkânsız değildir. Sürekli olarak hareketten sonra hareketin boşalması için elverişlidir. Yine renkten sonra rengin ve cevherden sonra cevherin durumu da böyledir. **Allah** (C.C.)'ın kudretinin, her olabilire taallukunun manası budur. Herhangi bir hareket işaret edilerek onun kudretinin taalluku hudutları dışında olduğu söylenemez.

Kudretin bu hükmünden **üç fer'î mesele** ortaya çıkmaktadır:

a) **Birinci mesele:** Eğer denilirse ki: **"Malûmun yani bilinenin zıddı da takdir olunmuş mudur?"**

Cevaben deriz ki: Bu konuda ihtilâf edilmiştir. Ancak mesele iyi incelenir ve lâfızların manaları tam anlaşılırsa ihtilâf ortadan kalkar. Şöyle ki; her mümkinin yani olabilirin takdîr olunduğu sabit olmuştur. Muhâl yani imkânsız ise, takdîr olunmamıştır.

Malûmun yani bilinenin zıddı ise, olabilir veya imkânsız olduğuna göre, biz ona kesinlikle takdîr olunmamıştır diyemeyiz.

Bilmiş ol ki, lafız kısa ve öz olarak anlatılmıştır. Bunu şöyle açıklıyabiliriz; meselâ, âlemin varlığını ele alalım. Onun varlığı hakkında vacip olduğu, veya muhâl olduğu, yahut da mümkün olduğu söylenebilir.

Alemin var olmasından kadîm iradenin bulunması ve vücuda getirme fiiline taalluk etmesi şart kılınırsa, âlemin varlığı bu itibarla vacip olur. Çünkü kadîm irade tahakkuk ettiğinde murâdın tahakkuk etmemesi düşünülemez.

Eğer Kadîm iradenin bulunmaması ve vücuda getirme fiiline taalluk etmemesi takdîr edilirse, bu durumda âlemin varlığı muhâl (imkânsız) olur. Böyle bir durum, meydana gelen şeyin sebepsiz olarak meydana gelmesine yol açar ki, bunun imkânsız olduğu belirtilmiştir.

Alemin mümkün (olabilir) olması hususuna gelince; âlemin var olmasında kadîm iradenin varlığı veya yokluğu nazarı itibara alınmadan âlemin zâtına bakılır. Bu itibarla âleme de olabilirlik vasfı kalmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, bir şeyin mümkün veya muhâl olması caizdir. Ancak zâtı itibariyle mümkün ve başkası itibariyle muhâldir.

Şimdi "**Malûmun zıddı**" konusuna gelelim ve şöyle izah edelim: Meselâ Zeyd'in cumartesi sabahı öleceği **Allah** (C.C.)'ın ilminde yazılmış ise, bu durumda deriz ki: "**Cumartesi sabahı Zeyd'e hayat vermek mümkün müdür? Değil midir?**" Gerçek olan şudur ki, Zeyd'in zâtı itibariyle mümkündür. Fakat **ilm-i ilâhî'nin** bu hususa taalluk etmesi cihetine bakılırsa muhâldir (imkânsızdır). Çünkü Zeyd'in cumartesi günü yaşaması, kadîm ilmin, cehle dönmesi demek olur. Bu ise **Allah** (C.C.) hakkında muhâldir. Öyle ise cumartesi sabahı Zeyd'in yaşaması, kendi zâtı itibariyle mümkündür. Fakat başkası itibariyle mümkün değildir.

Allah (C.C.)'ın kudreti, Zeyd'in hayatını devam ettirmekten aciz değildir. Ancak bu mesele, **Cenab-ı Hakk'ın** ilminin taalluk etmesi yönünden mütâlaa edilirse, Zeyd'in yaşamasının imkânsız olduğuna hükmedilir.

b) **İkinci mesele;** Eğer denilirse ki: **"Kudretin mümkinâta taallukunun genel olduğunu söylediniz. Hayvan ve sair canlıların güç yetirdikleri nesneler hakkında ne dersiniz? Bunlar Allah (C.C.)'ın takdîr ettiği nesneler midir? Değil midir?**

Eğer: "Değildir" derseniz, kudretin taallukunun genel olduğu sözünüz ile çelişkiye düşersiniz.

Eğer: "Evet" derseniz, o zaman da iki Kadir arasında güç yetirilen nesne isbât etmiş olursunuz ki, bu muhaldir. Yahut insan ve diğer hayvanların gücünü inkâr etmiş olursunuz. Bu da zârurete karşı gelmek ve şeriatın isteklerini hiçe saymaktır. Çünkü Allah (C.C.)'ın, kuluna hitaben: "Bütün kudret bana aittir, benim takdîr ettiğim nesnelerde senin kudret payın yoktur" demesi düşünülemez."

Cevaben deriz ki: İnsanlar bu konuda çeşitli guruplara ayrılmışlardır.

Cebriye'nin görünüşünü benimseyenler, kulun hiçbir kudreti olmadığını iddia ettiler. Bundan dolayı kulun iradesiyle olan ve olmayan işlevi birbirinden ayırma zarûretini duymadılar. Durum böyle olunca da, Şeriatın kullara emir ve tekliflerinin yerine getirilmesinin muhâl (imkânsız) olduğunu kabul etmek durumuna düştüler.

Mutezile ise, Allah (C.C.)'ın kudretinin, kulların fiillerine taalluk etmediği görüşüne saplanmıştır.

Bunlar; insanlardan,

Hayvanlardan,

Meleklerden,

Cinlerden ve Şeytanlardan sâdır olan fiil ve hare-

ketlerin, kendi halk ve icadları olduğuna itikad ederek ve hareketlerin, kendi halk ve icadları olduğuna itikad ederek **iki büyük batağın** içine düşmüşlerdir:

Biri, Allah (C.C.) dan başka yaratıcı olmadığına dair selefin ittifakına karşı gelmeleridir.

Diğeri de, yaratmayı, halkettiği hareketlerin tafsilâtını bilmeyenlere nisbet etmeleridir. Çünkü insana ve diğer canlılara, bilerek veya bilmeyerek yaptıkları hareketlerin sayısı tafsilatı ve miktarı hakkında sorular sorulsa, bu hususlarda fazla bilgileri yoktur.

Küçük bir bebek, uykudan uyanınca kendi isteği ile meme arar ve emer.

Kedi yavrusu da doğduğu zaman henüz gözleri açılmamışken bile anasının memesine yapışır.

Örümcek, yuvasını harika bir şekilde örer. Bu şekillerin yuvarlaklığı, kenarlarının paralel ve düzenli oluşu mühendisleri hayrete düşürecek niteliktedir. Bu örümceğin mühendislik tahsili yapmadığını söylemeye gerek yoktur. Halbuki mühendis, onun yaptığı işin mahiyetini bile anlamaktan acizdir.

Arı, peteklerini altıgen şeklinde yapar. Arının petekleri arasında dairevî, dörtgen, yedigen veya başka bir şekil bulunmaz.

Altıgen şeklinde, geometri kurallarının delâlet ettiği ve başka şekillerde bulunmayan bir özellik vardır. Bu hususta biraz bilgi verelim:

Muhtevâ itibariyle en geniş şekil, düz çizgiden kıvrılan köşesi olmadığı için daire şeklidir. Dairevî şekiller üst üste yığıldığı vakit aralarında mutlaka boşluk kalır.

Muhtevâ bakımından az kenarlı olup daireye en

yakın olan şekil altıgendir.

Yedigen, sekizgen ve beşgen gibi dairevî şekle yakın olan diğer bütün şekiller, üst üste yığıldıkları vakit birbirleri ile kaynaşmazlar ve aralarında muhakkak boşluk kalır.

Dörtgenler üst üste yığılınca birbirlerine kaynaşırsa da köşeleri merkezden uzak olduğu için dairelerin muhtevasından uzaktır.

Arının kendi şekli yumurtaya benzediğinden, kendisini barındıracak yuvarlak bir şekle ihtiyacı vardır. Yerinin darlığı ve sayısının çokluğu bakımından da hücreleri arasında boş yer bırakmamak zorundadır.

Şekillerin sınırsız olmasına rağmen arıya, muhtaç olduğu imkânları sağlayan yegâne şekil altıgendir. Bu şekil, onun bünyesinin yapısına da uygundur ve üst üste istif edildikleri zaman birbirlerine kaynaşırlar ve aralarında hiçbir boşluk da kalmaz.

Bu kadar şekil içinde arıyı, altıgen şeklini tercihe sevkeden kudret, şüphesiz ki, **Allah** (C.C.)'ın Kudret-i İlâhîsidir.

İnsanlardan pekçok üstün zekâlı olanların bile akıllarının ermediği bu ince meselelere arı kendiliğinden mi vâkıf olmuştur? Yoksa bütün güçlerin kaynağı ve yegâne yücelik sahibi olan **Allah** (C.C.) tarafından mı içgüdü verilmiştir?

Arı, muayyen bir ortam içinde **Cenab-ı Hakk'ın** hükmünü icra etmektedir. Bünyesinde ve çevresinde cereyân eden **Takdîr-i İlâhîden** habersizdir, yaptığı şeyden imtina etme (kaçınma) gücüne sahip değildir.

Hayvanların bu tip sanatlarında öyle harika şeyler vardır ki, bunlardan sadece bir kısmını anlatacak ol-

sam, yürekler **Allah** (C.C.)'ın azameti ile dolar taşar.

Yazıklar olsun kısacık akıllarına mağrûr olarak Hak yoldan sapan ve bu gibi mucizeleri yaratmada **Allah** (C.C.)'a ortak olduklarını sanan bedbahtlara!

Heyhat!

Bütün mahlûkat acizlik ve zillet içindedir. Mülkün ve Melekût aleminin yegâne sahibi, göklerin ve yerin **Yüce Allah'ıdır.**

Şimdi sen **Ehl-i Sünnet** itikadına dikkat et ve doğru yolu nasıl bulduklarını gör.

Ehl-i Sünnet alimleri diyor ki:

Cebriye'nin sözü imkânsız ve bâtıldır.

Mutezile'nin sözü de korkunç bir hakaret ve saldırıdır.

Gerçek ise, ancak bir fiil üzerinde iki kudretin isbâtıdır.

Eğer denilirse ki: **"Sizi iki kadir (güç yetiren) arasında takdîr olunmuş bir nesne isbât etmeye sevk eden sebep nedir?"**

Cevaben deriz ki: İki sebep vardır:

Birinci sebep, ihtiyarî hareketin, mecburî hareket olan titremeden farklı olduğuna delâlet eden kesin delildir. Çünkü ihtiyarî hareketi titremeden ayırmak ancak kudretin isbâtı ile mümkündür.

İkinci sebep ise, Allah (C.C.)'ın kudretinin her mümküne taalluk ettiğine delâlet eden kesin delildir.

Her hâdis (sonradan var olan) mümkündür.

Kulun fiili hâdisdir (sonradan olmuştur.)

O halde kulun fiili de mümkündür ve **Allah** (C.C.)'ın kudretinin bu mümküne taalluk etmemesi imkânsızdır.

Diyoruz ki: İhtiyarî hareket, sonradan olması ve mümkün bir hareket olması yönünden titreme hareketi gibidir. **Allah** (C.C.)'ın kudretinin birine taalluk edip diğerine etmemesi mümkün değildir.

Eğer denilirse ki: **"Delil, anlaşılmayan bir mahâle sevketmez. Fakat sizin zikrettiğiniz husus anlaşılmamıştır."**

Cevaben deriz ki: Onu anlaşılır hale getirmek bizim vazifemizdir. Bunu şöyle söyleyebiliriz; kul, elini hareket ettirmeye güç yetiremeden **Allah** (C.C.)'ın, onun elinde hareketi yaratması makûl bir manadır.

Hareketi ve harekete muktedir olan gücü yaratmak **Allah** (C.C.)'a mahsusdur. Hem kudreti ve hem de güç yetirilen nesneyi yaratmak, çok geniş manada güçlü bir kadirin icadıdır.

"Hâlık" ve **"Mûcid"** isimleri, bir şeyi kendi kudretiyle icad edene söylediğinden yine kulun kudreti ve güç yetirilen nesnenin de **Allah** (C.C.)'ın yaratması ile olduğundan dolayı kula **"Hâlık"** ve **"Mûcid"** isimleri verilemez.

Güç yetirilen nesnenin kula nisbetine kesb denir. **Kur'an'ı Kerim de** bu isim, kulların ameline ıtlak edilmiştir.

Eğer denilirse ki: **"Sizin zikrettiğiniz hususun manası tam anlaşılamıyor. Sonradan meydana gelen ve yaratık olan kudret, eğer güç yetirilene taalluk etmezse, manası anlaşılmaz. Çünkü güç yetirilen nesnesi olmayan kudret, malûmu (bilineni) olmayan ilim gibi imkânsızdır. Ama güç yetirilene taalluk ederse, bunun tesiri makuldur. Çünkü güç yetirilenin kudrete nisbeti, sebep olunan nesnenin**

sebebe nisbeti gibidir. Sebep olunan nesne, sebep ile meydana gelir.

Güç yetirilen nesne, kudret ile meydana gelmezse, ilgi bulunmaz ve kudret de olmaz. Çünkü kudret, taalluk edici sıfatlardandır ve taalluku olmayan nesne, kudret değildir."

Cevaben deriz ki: Kulun kudreti taalluk edicidir. Ama onun taalluku, tesir ve icâd şeklinde kısıtlanamaz. Nitekim irade ve ilmin taalluku da sizin sözünüzün bâtıl oluşuna delâlet eder. Zira devam ettiğine inandığınız kudret, fiilden önce farzedilirse bu durumda taalluk edici midir? Değil midir?

Eğer "**hayır**" derseniz bu imkânsızdır.

Şayet "**evet**" derseniz, onunla güç yetirilen nesnenin meydana geldiği kasdedilmez. Çünkü o nesne henüz vukubulmamıştır. Öyle ise, tesir ve icâd şeklinde olmayan bir taalluku isbât etmek gerekir. Nitekim Kadîm olan Ezelî kudretin, ezelde ve âlemin yaratılmasından önce ilme taalluk ettiğine inanıyorsunuz. Bu doğrudur. Fakat onunla âlemin meydana geldiğini söylemek doğru değildir. Çünkü âlem, henüz vâkî olmamıştır. Eğer her iki ifadenin de manası aynı olsaydı o zaman biri doğru olunca diğerinin de doğru olması gerekirdi.

Eğer denilirse ki: "**Kudretin taallukunun manası, güç yetirilen nesnenin vukuundan öncedir. Çünkü güç yetirilen vâki olunca, kudret ile vâki olur."**

Cevaben deriz ki: Bu taalluk, hâlihazırda olan bir taalluk değil, ancak gelecekte taalluku beklemektir. Bu durumda kudretin var olduğunu, halde taalluku olmayan bir sıfat olduğunu, fakat ileride taalluk etmesi-

nin beklendiğini, o zaman da güç yetirilen nesnenin meydana geleceğini söylemek gerekir. Halbuki genelde taalluk edici bir sıfatın, sonradan taalluk edici olduğu düşünülemez.

Eğer denilirse ki: **"Bunun manası, kendisi ile güç yetirilen nesnenin meydana gelmesi için kudretin elverişli olmasıdır."**

Cevaben deriz ki: Elverişli olmanın manası, güç yetirilen nesnenin, kudret ile meydana gelmesini beklemekdir. Bu bekleyişin hâlihazırda taalluku gerekmez. Öyle ise siz mevcut olan güç yetirilene taalluk eden potansiyel bir kudretin varlığını kabul ediyorsunuz. İşte biz de öyle bir kudret kabul ediyoruz ki, güç yetirilen nesne onunla değil, **Allah** (C.C.)'ın kudreti ile meydana gelir.

Bu meselede bizim görüşümüzün, sizin görüşünüzden farklı olan tarafı, kulun güç yetirdiği nesnenin, **Allah** (C.C.)'ın kudreti ile meydana geldiğini söylememizdir.

Eğer denilirse ki: **"Güç yetirilen nesnesi olmayan kudret ile acziyet aynı derecededir."**

Cevaben deriz ki: Kudretin vukuu anında hissedilen durumun, titremedeki acziyet anında hissedilen durum ile aynı olduğunu kasdediyorsanız, bu doğru değildir. Ama kendisiyle, güç yetirilen nesnenin vâki olmaması bakımından acziyet mesabesinde olduğunu kasdediyorsanız, bu doğrudur. Fakat **"acziyet"** ifadesi yanlıştır. Her ne kadar **Allah** (C.C.)'ın kudretine nisbetle acziyet gibi olduğu zannedilse de bu doğru değildir.

Biz, birbirinden farklı iki kudret isbât etmek zorun-

dayız. Bunlardan biri üstün kudret, diğeri de üstün olana nisbetle acziyete çok yakın olandır.

Artık sen serbestsin.

Acziyete yakın olan bir kudreti kula mı yoksa **Allah** (C.C.)'a mı izâfe etmem gerektiğini düşün!

Allah (C.C.) sapıkların iddialarından münezzehtir.

Eğer insaflı bir kişi isen, noksanlık ve acizliği, mahlukata izafe etmenin daha evlâ olduğunda şüphen olmaz. Çünkü kusur ve acziyet, **Allah** (C.C.) hakkında düşünülemez.

c) **Üçüncü mesele:** Bir kimse derse ki: **"Kudretin bütün olaylara taalluk ettiğini nasıl iddia ediyorsunuz? Oysa âlemde bulunan hareket ve olayların çoğu birbirinden meydana gelmektedir. Biri diğerinden zorunlu olarak doğar. Meselâ, elin hareketi, zorunlu olarak parmaktaki yüzüğün hareketini doğurur. Elin suda hareketi de suyun hareketini doğurur. İşte bunlar gözle müşahede edilen ve aklen bilinen hususlardır.**

Yüzüğün ve suyun hareketi Allah (C.C.)'ın yaratması ile olsaydı, elin hareketini yaratıp yüzüğün hareketini yaratmaması veya elin hareketini yaratıp suyun hareketini yaratmaması caiz olurdu. Bu ise muhâldir."

Cevaben deriz ki: Anlaşılmayan bir hususu kabul etmeye veya reddetmeye imkân yoktur. Bir görüş, ancak anlaşıldıktan sonra kabul veya reddedilir.

Bizim **"doğum"** tabirinden anladığımız mana; dölün, annesinin karnından ve bitkilerin de toprağın bağrından çıkması gibi, bir cismin içinden diğer bir cismin çıkmasıdır. **"Doğum"** lafzı, bu mana ile

a'râzlarda imkânsızdır. Elin hareketinin içi yoktur ki, yüzüğün hareketi ondan çıkmış olsun! Yahut birtakım şeyler ihtiva eden bir nesne değildir ki, ihtiva ettiği şeylerin bir kısmının sızdığı söylensin.

Öyle ise, yüzüğün hareketi, elin hareketinin zâtında gizlenmiş değildir. Bu durumda ondan doğmuş olmasının manası nedir? Mana anlaşılmayınca bunun müşahede ile sabit olduğunu söylememiz ahmaklık olur. Ancak, elin hareketi ile meydana gelen bir hareket olduğu görülmektedir. Elin hareketinden doğan yani içinden çıkan hareket olması ise, görülen bir şey değildir.

"Allah (C.C.)'ın yaratması ile olsaydı elin hareketini yaratıp yüzüğün hareketini yaratmaması, veya elin hareketini yaratıp suyun hareketini yaratmaması caiz olurdu!" sözünüze gelince; bu saçma bir fikirdir. Çünkü bu söz: **"İlim, iradeden doğmasaydı, iradeyi yaratıp ilmi yaratmaması veya ilmi yaratıp hayatı yaratmaması caiz olurdu!"** diyen bir kimsenin sözüne benzer.

Biz diyoruz ki; muhâl olan şey, güç yetirilen bir nesne değildir. Şart koşulan şeyin, şarttan ayrı olarak bulunması makûl değildir.

İradenin şartı ilimdir.

İlmin şartı ise, hayattır.

Yine bir cevherin, mekânda yer işgal etmesinin şartı, o yerin boş olmasıdır.

Allah (C.C.) eli hareket ettirdiği zaman o el, bulunduğu mekâna komşu olan mekânı işgal etmek zorundadır. Komşu mekânı boşaltmadıkça orayı nasıl işgal edebilir? komşu mekânın boşaltılması, el tarafın-

dan işgal edilmesinin şartıdır.

El hareket etse ve komşu mekân, suyun kaldırılması ile ve itilmesi ile boşalmamış olsa, o zaman iki cismin aynı bir mekânda bulunmaları lâzım gelir ki, bu imkânsızdır.

Birinin çekilmesi, diğerinin işgali için şart olduğundan aralarında gidip gelmeler vardır. Birinin diğerinden doğmuş olması zannı, aralarındaki bu ilişkiden ileri gelmektedir. Oysa ki, böyle bir zan yanlıştır.

Şart olmayan gereksinmelere gelince; kanaatımıza göre, bunların birbirlerinden ayrılmaları caizdir.

Bunlar, **Sünnetullah** dediğimiz **Allah** (C.C.)'ın sünnetinin devam etmesi ile sürüp gitmektedir.

Eğer denilirse ki: **"Siz, doğum dediğimiz şeyin bâtıl oluşuna delil getirmiyor, ancak onun, anlaşılmayan bir mana olduğunu iddia ediyorsunuz. Oysa biz, doğum lafzı ile, birinin içinden diğerinin çıkması şekliyle hareketten, hareketin sızdığını, Yahut soğuğun, kardan çıkması suretiyle karın soğukluğundan, soğuğun doğduğunu kasdetmiyoruz.**

Doğumdan kasdımız, ancak bir olayın hemen sonrasında başka bir olayın meydana gelmesidir ki, meydana gelen olaya doğan, ötekine de doğurtan diyoruz. Böyle bir isimlendirme, anlaşılan bir manadır. Bunun bâtıl olduğuna delâlet eden ne vardır?"

Cevaben deriz ki: Eğer siz bu görüşte kararlı iseniz, sonradan olan kudretin bâtıl olduğuna delâlet eden delil, bunun da bâtıl olduğuna delâlet eder.

Bize göre, takdir edilmiş bir olayın, sonradan olan bir kudret ile meydana gelmesi imkânsızdır. Kudret

olmayan bir nesne ile meydana gelmesi ise, elbette imkânsızdır.

Güç yetirilen şeyin, sonradan var olan hadis kudretten çıkması, Kâdim ve İlâhî kudretin taallukunun umûmî olmasına aykırıdır.

Bu ise, aciz olmayı gerektirir ve **Allah** (C.C.) hakkında muhâldir.

Mutezile gibi doğum fikrine kail olanlar, sayısız ve çeşitli tenakuzlara düşmüşlerdir. Meselâ, **"Düşünce, ilmi doğurur, fakat hatırlama doğurmaz!"** gibi laflar etmişlerdir.

Biz Mutezilenin çelişkili durumlarını anlatarak sözü uzatmayacağız. Esasen bunun bir faydası da yoktur.

Buraya kadar anlattıklarımızdan, bütün var olanların, bütün cevherleri ile ve bu cevherlerin gerek canlılarda ve gerekse cansızlarda beliren a'râzları ile birlikte **Allah** (C.C.)'ın kudretiyle meydana geldiğini öğrenmiş bulunuyorsun.

Sonradan meydana gelen herşeyin yaratıcısı O'dur. Mahlûkatın bazısı, bazısı ile meydana gelmiş değildir. Hepsi de **Allah** (C.C.)'ın yüce kudretiyle olmaktadır.

İLİM SIFATI

Mevcut olan ve olmayan bütün malûmatı **Allah** (C.C.)'ın bildiğini iddia ediyoruz.

Varlıklar **ikiye** ayrılırlar:

a) **Kadîm,** yani ezelî olan, varlığının başlangıcı bulunmayan.

b) **Hâdis,** yani sonradan var olan.

Zâtı ve sıfatları kadîm olan bir varlığın, başkasını bildiği sabit olunca, kendi zât ve sıfatlarını bilmesi zorunlu olarak vaciptir.

Bilindiği üzere **Allah** (C.C.) başkasını en ince teferruatiyle bilmektedir. Çünkü bütün varlıklar onun harikulâde eseridir.

Bir kimse, meselâ bir hattatın kaleminden harika ve düzgün çizgilerini gördüğü halde onun hattatlığından şüphe ederse, bu şüphesi yersizdir.

Eğer denilirse ki: **"Allah (C.C.)'ın malûmatı sınırlı mıdır?"**

Cevaben deriz ki: Hayır, onun malûmatı sınırsızdır. Çünkü mevcut olan şeyler, şimdiki halde sınırlı ise de, mümkün olan şeyler, gelecekte sınırsız derecededir.

Biliyoruz ki; henüz yaratılmamış olan mümkinât, ileride yaratılacaktır. Ya da yaratılmayacaktır. Öyle ise, **Allah** (C.C.)'ın malûmatının sonsuz olduğuna hükmetmek gerekir.

Diyoruz ki; ikinin katı dörttür.

Dördün katı sekizdir.

Sekizin katı onaltıdır. İşte böylece katları devam edip gitsek yine de sayıların sonu gelmez. İnsan, bu sayıların mertebelerinden ancak zihninin güç yetirebildiği kadarını bilebilir. Bütün ömrünü sayıları katlamakla geçirse, yine de ömrü biter ve geriye nihayetsiz sayı katları kalır.

İşte diğer bütün nisbet ve takdirler de böyledir. Bu ilim, sonsuz malûmata delâlet etmekle beraber birdir. Bunun izahı ilerideki bölümlerde diğer sıfatlarla açıklanacaktır.

HAYAT SIFATI

Biz, **Cenab-ı Hakk'ın** diri olduğunu iddia ediyoruz. Bu, zarûrî olarak bilinen bir hususdur.

Onun, her şeyi bildiğini ve kudret sahibi olduğunu söyleyenlerin hiçbiri Hayat sıfatını inkâr etmemişlerdir. Çünkü âlim (her şeyi bilici) ve kadir (her şeye güç yetirici) bir varlığın aynı zamanda diri olması zarûrîdir.

Diri olmasının manası, kendisi duyan, zâtını ve başkalarını da bilen demektir. Bütün malûmatı (bilinen nesneleri) bilen ve bütün takdir edilmiş şeylere güç yetiren bir varlık nasıl diri olmaz ki!

Görülüyor ki, onun diri oluşu, aşikâr olan bir durumdur.

İRADE SIFATI

Biz, **Allah** (C.C.)'ın fiillerini kendi isteği ile yaptığını iddia ediyoruz. Şöyle ki; **Allah** (C.C.) dan sâdır olan fiiller, caiz olmanın çeşitleri ile de has kılınmışlardır.

Biri diğerinden ancak bir tercih edici ile ayrılır. Çünkü zâtın, iki zıdda nisbeti birdir. Bu durumda iki zıddan birini olmaya tahsis eden nedir?

Kudretin de iki zıdda nisbeti aynıdır. O da tercih için yeterli değildir.

Yine iki zıddan birini diğerine tercih için ilim de kâfi değildir. Ancak Şafiî âlimlerinden **Ebu Abdullah El-Kâ'bî,** ilmin yeterli oluşu görüşünü benimsemiştir.

Oysa ilim, malûmata tâbidir. Malûmu etkilemez ve onu değiştirmez. Esasen eğer bir şey mümkün olursa ve karşısında bulunan diğer mümküne eşit olursa, ilim ona olduğu şekilde taalluk eder ve iki mümkünden birinin diğerine tercihini gerektirmez.

Allah (C.C.), âlemin falan vakitte bulunmasının mümkün olduğunu ve bu vakitten önce yahut sonra bulunmasının olabilirlik açısından bu mümküne eşit olduğunu bilir.

İrade sıfatı, âlemin muayyen bir vakitte meydana gelmesini gerektirince ilim, âlemin o muayyen zamanda meydana gelmesine taalluk eder. Öyle ise ilmin taalluku, iradenin taalluku sebebiyledir. Bu durumda irade bir sebep olur.

İlim, iradeye muhtaç olmasaydı, kudrete de muhtaç olmaması caiz olurdu. Hatta ilim tek başına fiillerimizin meydana gelmesinde yeterli olur ve biz iradeye muhtaç olmazdık. Oysa bu muhâldir.

Eğer denilirse ki: **"Bu durum, bizzat irade de aleyhinize dönmektedir. Çünkü kudret, iki zıddan biri için uygun olmadığı gibi Ezelî olan Kadîm irade de iki zıddan biri için taayyün etmez. İradenin, iki zıddan birine mahsus olması ancak onu tahsis eden bir tercih edicinin bulunması ile mümkündür. Bu da sonsuza doğru devam eder gider."**

Cevaben deriz ki: Böyle fikirler birçok gurupların akıllarını karıştırmış ve ancak **Ehl-i Sünnet** gerçeğe ulaşmıştır.

İnsanlar bu konuda **dört** guruba ayrılmışlardır:

1) **Birinci gurup:** Bunlara göre âlem, **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile var olmuştur. Onun zâtından ayrı bir

sıfatı yoktur. Zât, ezelî ve kadîm olunca âlem de kadîm olur.

Alemin zât'a nisbeti, ışığın güneşe ve gölgenin şahsa nisbeti gibidir.

Bu görüşü benimseyenler felsefecilerdir.

2) **İkinci gurup:** Bunlara göre âlem, sonradan meydana gelmiştir. Fakat hangi zamanda meydana gelmiş ise işte o zamanda, yeri belli olmayan ve yine sonradan olan bir irade gereğince meydana gelmiştir. Bu vakitten önce ya da sonra olması vârid değildir.

Bu görüşü benimseyenler Muteziledir.

3) **Üçüncü gurup:** Bunlara göre âlem Kadîm iradenin zâtında meydana gelen hâdis (sonradan olma) bir irâde ile meydana gelmiştir. Ezelî irade olaylara mahaldir.

4) **Dördüncü gurup:** Bunlara göre âlem, Kadîm iradenin taalluk ettiği bir vakitte meydana gelmiştir. İradenin sonradan olması ve Kadîm sıfatın değişmesi mümkün değildir.

Yukarıdaki farklı görüşleri inceleyip mukayese ettiğin zaman her fırkanın (gurubun) çözümü imkânsız müşküllere düştüklerini ve ancak **Ehl-ı Sünnetin,** problemi çözebileceğini görürsün.

Felsefeciler, bu âlemin kadîm olduğunu söylüyorlar. Bu fikir, muhâldir. Fiilin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü âlem, ezelde **Allah** (C.C.) ile beraber olsaydı, nasıl fiil olurdu? Zira fiil, yokluktan varlığa intikal etmektir.

İradenin muayyen bir cihette olaya taalluk edip daha önce veya daha sonraya taalluk etmemesi olmaz. Çünkü vakitlerin iradeye nisbeti eşittir.

Felsefecilerin görüşlerinde özür beyan edemedikleri iki mesele vardır. **"Tehâfütü'l-Felâsife"** kitabımızda açıkladığımız şu **iki** meseleden onlar için kurtuluş yolu yoktur:

a) **Birinci mesele:** Bir kısım feleklerin (Gök cisimlerinin) hareketleri doğudan batıya, bazılarının hareketleri de bâtıdan doğuya doğrudur. Bunun aksi de olabilirlik açısından eşittir. Çünkü yönler, hareketlerde eşittirler. Öyle ise, kadîm bir zâttan, ya da onlara göre kadîm olan gezegenlerin dönüşlerinden bir cihetin, kendisine her bakımdan eşit olan mukabil yönden ortaya çıkması nasıl lâzım gelecektir? Bunun cevabı yoktur.

b) **İkinci mesele:** Onlara göre, bütün semâvâtı bir gün ve bir gecede bir kez zorla hareket ettiren dokuzuncu felek, iki kutup üzerinde yani kuzey ve güney kutupları üzerinde hareket etmektedir.

Kutup, kendi etrafında dönerken kürenin var sayılan sabit ve karşılıklı iki noktadan ibarettir. Kuşak ise kürenin üzerinde ve iki noktadan eşit uzaklıkta bulunan büyük bir daireden ibarettir.

Biz diyoruz ki: En yüce Felek'in beden varlığı mütenâsib ve ölçülüdür. Herhangi bir noktanın kutup olabilmesi düşünülürken, sayısız noktaların arasından iki noktanın tayinini gerektiren sebep ne olabilir? O halde bir şeyi benzerinden ayırmak için, kendi zâtî varlığına ilâve olarak onda bir vasfın bulunması gereklidir. Bu vasıf ancak iradedir. **"Et-Tehâfüt"** kitabımızda bu konuyu genişçe açıkladık.

Mutezile'ye gelince; onlar da **iki kötü duruma** düşmüşlerdir:

Birinci kötü durum şudur; onlara göre Allah (C.C.), yeri olmayan hâdis (sonradan olma) bir irade ile dileyendir. İrade, **Yüce Allah** (C.C.)'ın zâtı ile olmayınca, onun böyle bir irade sahibi olduğunu söylemek, başkası ile kaim olan bir irade ile isteyici olduğunu söylemek kadar abesdir.

İkinci kötü duruma gelince; deriz ki: Neden irade bizzat bu vakitte meydana geldi? Eğer diğer bir irade ile meydana geldi ise, aynı soru öteki irade hakkında da geçerlidir ve bu, sonsuza doğru devam eder gider.

Eğer diğer bir irade ile değilse, o takdirde âlem de bizzat bu vakitte iradesiz olarak meydana gelsin. Çünkü hâdisin iradeye ihtiyacı, cisim, veya isim, yahut irade, veyahut da ilim olması bakımından değil, ancak mümkün olduğu içindir.

Yine onlara göre, meydana gelen her olay için, ona taalluk eden hâdis bir irade ortaya çıkar. O zaman da onlara, olayın zıddına taalluk eden bir iradenin neden hâdis olmadığı sorulur!

İradenin, **Allah** (C.C.)'ın zâtında meydana geldiği görüşünde olanlara gelince; bunlar iki problemden birini çözmüşler fakat kendileri yeni bir problem çıkarmışlardır. Yani **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olmayan bir irade ile dileyen olduğu meselesini bertaraf etmişler ancak olaylara mahal olması bakımından yeni bir mesele çıkarmışlardır. Bu ise, onun hâdis olmasını gerektirir.

Ehl-i Hakk'a gelince; onlar, olayların kendilerine taalluk eden ve onları benzer zıdlarından ayıran kadîm irade ile meydana geldiklerini söylemektedirler.

Eğer iradenin bir olaya taalluk edip olabilirlik bakımından benzeri olan zıddına neden taalluk etmediği sorulursa, bu yanlış bir soru olur. Çünkü irade, bir şeyi benzerinden ayırdetmeye yarayan bir sıfattır:

İradenin, bir şeyi benzerinden niçin ayırdettiğini sormak; ilmin, malûmun bilinmesini niçin gerektirdiğini sormak gibidir.

Deniliyor ki; ilmin manası, ancak malûmun bilinmesini gerektirmektedir. Bunun sebebini sormak, ilmin neden ilim olduğunu, mümkünün neden mümkün olduğunu ve vacibin neden vacip olduğunu sormaya benzer ki, bu muhâldir. Çünkü ilim, kendi zâti varlığı ile ilimdir. Mümkün, vacip ve diğer zâtlar da böyledir. Yine irade de böyle kendi zâtı ile iradedir ki, onun hakikatı, bir şeyi benzerinden ayırdetmektir.

Her gurup, bir şeyi benzerinden ayırdetmeye yarayan bir sıfat isbât etmek zorundadır. Bu sıfat ancak ve sadece iradedir. Bu sıfatı isbât eden, onun sonradan olmadığını, ancak kadîm olduğunu ve belli vakitte hâdislere taalluk ettiğini söyleyen fırka, en sağlam görüşe sahiptir ve en doğru yoldadır.

Bilmiş ol ki; bize göre irade, bütün hâdislerle taalluk edicidir. Çünkü sonradan meydana gelen her olayın, onun kudretinin bir eseri olduğu açıkca belli olmuştur.

Kudret ile meydana gelen her eser, o kudreti, güç yetirilen şeye tahsis eden iradeye muhtaçdır.

Her güç yetirilen şey, murâddır ve her sonradan meydana gelen şey, güç yetirilen nesnedir.

Şer, küfür ve masiyet sonradan meydana gelen birer olaydır. Öyle ise onlar da çaresiz olarak murâddır.

Allah (C.C.)'ın murâd ettiği (istediği) şey olur. İstemediği şey de olmaz.

Selef-i Sâlihînin ve bütün **Ehl-i Sünnetin** itikadı budur.

Mutezile ise, günah ve şerlerin hepsinin, O'nun iradesiyle meydana gelmediklerini ileri sürmektedir.

Alemde cereyan eden olayların çoğu **Cenab-ı Hakk'a** isyandır. Öyle ise, **Allah** (C.C.)'ın çirkin gördüğü masiyetler, sevap kazandıran taatlardan daha fazladır. **Yüce Allah** (C.C.) masiyeti değil, taatı emreder.

Eğer denilirse ki: **"Murâd etmediği (istemediği) bir şeyi nasıl emreder? Murâd ettiği şeyden nasıl nehyeder? Kötü şeyleri murâd edenin, sefih olması gerekirken günah ve masiyeti nasıl emreder?"**

Cevaben deriz ki: Biz bu meselenin hakikatını ortaya çıkarıp onun iradeye zıd olduğunu açıklarsak, güzel ve çirkinin de hakikatı ortaya çıkmış olur. Bunlar, a'râzların muvafakatından veya muhalefetinden ileri gelmektedir. **Cenab-ı Allah** ise, bütün a'râzlardan münezzehdir.

Bu gibi mevzuların daha geniş izahı ileride gelecektir.

SEMİ' (İŞİTME) VE BASAR (GÖRME) SIFATLARI

Biz, **Allah** (C.C.)'ın her şeyi işittiğini ve gördüğünü iddia ediyoruz.

Şeriat ve **akıl,** onun işitme ve görme sıfatı olduğuna delâlet etmektedir.

Meselenin şer'î yönü şudur:
Allah (C.C.) buyuruyor ki:

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

"O, en iyi işiten ve görendir." (16)
Yine şöyle buyurmaktadır:

لِمَ تَعْبُدُ مَالاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ
وَلاَ يُغْنِى عَنْكَ شَيْئًا

"İşitmeyen, görmeyen ve senin hiçbir ihtiyacını karşılamayan nesneye niçin taparsın?" (17)
İbrahim Aleyhisselâm, putlara tapan babasını ve kavmini böyle uyarıyordu. Çünkü **Hz. İbrahim'in** kendi mabûdu, onlarınki gibi değildir. O, **Semî'dir** (herşeyi duyar) ve **Basîr'dir** (herşeyi görür).
Eğer denilirse ki: **"Bununla ancak ilim murâd edilmiştir."**
Cevaben deriz ki: Şeriatın lafızları, konulan ve anlaşılan manalarında kullanılınca, **Cenab-ı Hakk'ın Semî'** (işitici) ve **Basîr** (görücü) olması imkânsız değil, bilâkis vacip olur. İcmâ ehlinin Kur'andan anladığı bu manayı inkâr etmek yersizdir.
Eğer denilirse ki: **"Allah (C.C.)'ın Semî' ve Basîr olması muhâldir. Çünkü, onun işitmesinin ve görmesinin sonradan meydana geldiği söylenirse kendisi olaylara mahal olur ki, bu imkânsızdır.**

Eğer Kadîm olduğu söylenirse, o takdirde henüz mevcud olmayan sesi nasıl duyar ve ezelde henüz yaratılmamış olan âlemi nasıl görür? Çünkü var olmayan bir şey görünmez.”

Cevaben deriz ki: Böyle bir soru soran ya Mutezilededendir, yahut felsefecilerdendir.

Eğer Mutezileden bir kimse ise, onu ikna etmek kolaydır. Çünkü onlar, **Allah** (C.C.), sonradan meydana gelecek olayları bildiğini kabul etmektedirler. Henüz var olmadan önce olayları bilmesi ve ilim sıfatını hâiz olması nasıl câiz ise, yine henüz var olmadan önce işitmesi ve görmesi de ilim sıfatı gibi câizdir.

Eğer soruyu soran kimse felsefecilerden ise, onu ikna etmek de kolaydır.

Felsefeciler, **Cenab-ı Hakk'ın** mazi, hâl ve istikbâle ait olayları bildiğini inkâr ederler. Bu durumda yapacağımız şey, sözü ilme çevirmek ve önce ezelî olan kadîm ilmin, sonradan meydana gelen olaylara taalluk etmesinin câiz olduğunu isbât etmektir.

Kadîm ilmin, hâdislere taalluk ettiği sabit olunca bundan sonra Semî' (işitme) ve Basâr (görme) sıfatlarını ona kıyas ederiz.

Meselenin aklî yönüne gelince; bunu şöyle açıklarız: Yaratıcının, yaratılandan daha mükemmel olduğu malûmdur. Görenin, görmeyenden ve işitenin, işitmeyenden daha mükemmel olduğu da bilinen bir husustur. Kemâl yani mükemmeliyet vasfının mahlûkatta olup da yaratıcı da olmaması düşünülemez. Bu iki asıl, da'vâmızın doğruluğunun kabul edilmesini gerektirmektedir.

Eğer tartışmacı olan taraf, yaratıcının yaratılandan

daha mükemmel olmasının gerekeceği sözümüz üzerinde tartışmak isterse, **deriz ki:** Bu şer'an ve aklen kabul edilmesi gereken bir husustur. Bütün akıl sahipleri ve islâm ümmeti bu husus üzerinde ittifak etmişlerdir. İnanan bir insan, bunun aksini iddia edemez.

Kudret sahibi yüce varlığın, kendisinden daha üstün bir varlık yaratabileceğini düşünen insan, insanlık içgüdülerinden arınmış ve vicdanının sesi ile konuşmuş olur.

Tartışmacı taraf, görenin görmeyenden daha mükemmel olduğu, Semi ve Basar sıfatlarının da kemâl sıfatlar da olduğu görüşümüz üzerinde tartışmak isterse, deriz ki: Bu da aklın hiç düşünmeden hemen kabul ettiği bir hususdur. Çünkü **ilim,** kemâldir. Yani olgunluk ve mükemmeliyettir. **Sem'î'** ve **Basâr** sıfatları da ilmin ikinci kemâl vasfıdır.

Bir kimse, bir şeyi görmeden bilir ve sonra görürse, ziyade keşif ve kemâl sahibi olur. Bu durumda böyle bir hâlin mahlûk için hâsıl olduğu fakat yaratıcı için hâsıl olmadığı nasıl söylenebilir?

Eğer kemâl değilse, o zaman ya noksanlıktır, ya da değildir ki, bütün bunlar da muhâl olur. Bu durumda bizim sözlerimizin hak olduğu açığa çıkmış olur.

Eğer denilirse ki: **"Koklama ile, tatma ile ve dokunma ile hâsıl olan idrak hakkında ne söyleyeceksiniz? Çünkü bunların idrakta yoklukları noksanlık, bulunmaları ise kemâldir. Kokuyu sadece bilen bir kimsenin bilgisi ile, koklamak suretiyle bilen bir kimsenin bilgisi, ilmin kemali bakımından birbirine eşit değildir.**

Tatmak suretiyle elde edilen ilim de böyledir.

Yemeğin tadını sadece bilmek başka, tatmak suretiyle onun tadını tam anlamak ve bilmek ise daha başkadır."

Cevaben deriz ki: Ehl-i Hakk olan araştırmacılar, idrakin kemâli olan **ilim** ile beraber **Semî'** ve **Basâr** sıfatlarını ve bütün idrak çeşitlerini beyan edip açıkladılar. Ancak koklama, tatma ve dokunma ile hâsıl olan idrâkin, **Allah** (C.C.)'ın ilmini kemâle erdirmesi düşünülemez. Çünkü bu gibi idraklar **Allah** (C.C.) hakkında muhâldir.

Şeriat yalnız **Semî', Basâr** ve **İlim** lafızları ile vârid olmuştur, başka şeye ıtlak edilmesi mümkün değildir. İdrakte eksiklik ifade eden herhangi bir husus, **Allah** (C.C.) hakkında asla câiz değildir.

Eğer denilirse ki: **"Bu durum, lezzet ve elem duymanın isbâtını gerektirir. Dayaktan acı duymayanda, ya da çiftleşmeden haz duymayanda noksanlık var demektir. Allah (C.C.) hakkında noksanlık olmadığı için ona şehvet isnad etmek gerekir."**

Cevaben deriz ki: Bunlar, sonradan meydana gelen hâdislere delâlet eden hususlardır. Bunlar incelendiği zaman aslında onların zâtında birer eksiklik olduğu ve olayı gerektiren sebeplere muhtaç oldukları görülür. **Mеselâ,** elem bir eksikliktir ve aynı zamanda dayak gibi bir sebebe muhtaçdır. Dayak ise, cisimler arasında meydana gelen bir temasdır.

Lezzet, elemin son bulmasına râcidir. Yahut da aranan ve özlenen bir şeye ulaşmaktan ileri gelir. Arama ve özlem duyma ise birer noksanlıktır. Noksana bağlı olan şey de noksandır.

Şehvetin manasına gelince; mülayim nesneyi ara-

maktan ibarettir. Talep edilen şey, kayıp olmazsa aranmaz. Lezzet de ancak mevcut olmayan, elde edildiği zaman duyulur.

Yaratıcı için, var olması mümkün olan herşey mevcuttur. Hiçbir eksikliği yoktur ki hâşa onu aramaya hevesi olsun ve onu elde edince de lezzet duysun! Bu hususlar **Allah** (C.C.) hakkında düşünülemez.

Dayaktan acı duymamanın noksanlık oluşu, duymanın ise kemâl oluşu, yine meselâ midenin iştahtan kesilmesi noksanlık ve aksinin kemâl oluşu söylendiği vakit kasdedilen mana, mutlak kemâl değildir. Ancak helâk edici vasfın zıddına izafetle kemâl olduğu kasdedilir. Yani helâke izafetle kemâldir. Yoksa haddi zâtında mutlak kemâl değildir.

KELAM SIFATI

Alemin yaratıcısının **mütekellim** (konuşan) olduğunu iddia ediyoruz. Bu hususda bütün müslümanlar icmâ etmişlerdir.

Bilmiş ol ki; her kim sözü getirip de halkın var oluşunu, emir ve nehiy altında gidip gelmelerinin câiz oluşunu aklın bir gereği olarak görmeğe kalkarsa ve mahlûkat hakkında caiz olan her sıfatın, **Allah** (C.C.) hakkında vacip olan bir sıfata dayandığı yolu ile isbât etmeye çalışırsa yanlış yola sapmış olur. Zira o vakit kendisine denilir ki: Eğer onların konuşan kişiler olmaları cihetiyle mükellef kimseler olduklarını kasdediyorsan bu husus zâten herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir.

Şayet konuşmanın genel manada yaratıcı ve

mahlûkat hakkında câiz olduğunu kasdediyorsan, aynı delilde kabul edilmeyen çekişme mahallini de kabul etmiş olursun.

Yine bir kimse sözü getirip de **Kelâm** sıfetını **İcmâ** ile yahut **peygamberin kavli** ile isbât etmek isterse, kendisini boşa yormuş olur. Çünkü **Allah** (C.C.)'ın mütekellim (konuşan) olduğunu kabul etmeyen bir kimse, peygamber fikrini de kabul etmez. **İcmâ,** Peygamberin kavline dayanmaktadır.

Resûl (elçi) demek, gönderenin risâletini tebliğ eden demektir.

Peygamber gönderici olduğu iddia edilen zât hakkında kelâm tasavvur edilmezse, peygamber nasıl tasavvur edilebilir? Mesela bir kimse çıkıp da: **"Ben size yerin elçisiyim."** Ya da: **"Dağın elçisiyim"** dese, yerden ve dağdan kelâm ve risâletin çıkmasının imkânsız olduğuna inandığımız için onun sözüne hiç itibar etmeyiz.

İşte bunun gibi **Allah** (C.C.) hakkında Kelâm'ın (konuşmanın) imkânsız olduğuna inanan bir kişiden peygamberi tasdik etmesini beklemek abesdir ve düşünülemez. Çünkü **Allah** (C.C.)'ın kelâm sıfatını tekzib eden, o kelâmı tebliğ edeni de yalanlayacaktır. Zira elçilik tebliğden ibaret olduğu gibi elçi de tebliğ edenden ibarettir.

Öyle ise en sağlam yol, **üçüncü bir yoldur.** Biz Semî' ve Basâr sıfatlarının isbâtında o yolu tercih ettik.

Şöyle ki; her canlı için **kelâm** (konuşma) sıfatı ya bir **noksanlıktır,** yahut bir **olgunluktur.** Ya da **ne eksiklik, ne de olgunluktur.**

Üçüncü yorumu yapmak, yani onun ne bir eksiklik, ne de bir olgunluk olduğunu söylemek **bâtıldır.** Bu durumda onun olgunluk olması zorunlu olarak sâbit olur. Mahlûkat için vârid olan her olgunluk ise, öncelikle yaratıcı için vaciptir.

Eğer denilirse ki: **"Sizin sözünü ettiğiniz kelâm, şüphesiz ki, mahlûkatın kelâmıdır. Çünkü kelâm denildiği vakit ya sesler ve harfler, yahut güç yetirenin nefsinde ses ve harfleri icâd etme kudreti, veyahut da bunların dışında üçüncü bir mana kasdedilir.**

Sizin Kelâm'dan kasdınız sesler ve harfler ise, bunlar sonradan var olan şeylerdir. Birçok hâdisler, bizim hakkımızda kemâlât (olgunluk) ifade eder. Fakat bu hâdis olan şeylerin Allah (C.C.)'ın zâtı ile kaim olması düşünülemez. Zâtı ile kaim olmayıp başkası ile kaim olursa, bu durumda konuşan kendisi değil, kelâmın kaim olduğu muhaldir.

Kelâmdan maksadımız, sesleri yaratma kudreti ise, bu bir olgunluktur ama sadece sesleri yaratma gücüne sahip olana mütekellim (konuşan) denmez. Ancak kelâmı kendi nefsinde yaratırsa mütekellim olur. Allah (C.C.) sesleri yaratma gücüne sahiptir. Fakat bu durumda hâdislere mahal olması gerekir. Bu ise imkânsızdır, ve Allah (C.C.)'ın mütekellim (konuşan) olması düşünülemez.

Sizin kelâmdan kasdınız eğer üçüncü bir mana ise, o anlaşılmayan bir manadır. Anlaşılmayan bir şeyi isbât etmek ise imkânsızdır."

Bu iddialara karşı **cevaben deriz ki:** Bu taksim

doğrudur. Bütün her kısımda vârid olan sorular kabülümüzdür. Ancak üçüncü kısmın inkâr edilmesini doğru bulmuyoruz.

Seslerin, **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olmasının ve bu itibarla **mütekellim** (konuşan) olmasının imkânsızlığı üzerinde mutabıkız. Ancak biz, insanın **iki itibarla** mütekellim olduğunu söylüyoruz: **Biri,** ses ve harf itibariyledir. **Diğeri de,** ses ve harf olmayan gönül kelâmı itibareyledir.

Gönül kelâmı, olgunluk olduğu ve sonradan olmağa delâlet etmediği için **Allah** (C.C.) hakkında imkânsız değildir. Bizim isbât ettiğimiz kelâm da zâten gönül kelâmıdır.

Kudret ve ses üzerine ziyade bir nesne olan **gönül kelâmını** insan hakkında da inkâra mecâl yoktur.

Meselâ, insan: **"Dün gönlümden bir söz geçirdim"** der.

Yine: **"Falancanın gönlünde söylemek istediği bir söz vardır"** denilir.

Şair diyor ki:

"Bir hattatın eseri
Sana hayret vermesin
Tâki söz ile beraber
Bir asıl olsun.

Şüphesiz ki asıl söz
Kalplerdedir ancak
Lisanı, kalp üzerine
Delîl eylemiştir."

Şairlerin dile getirdikleri hususlar, herkes tarafından bilinen apaçık hususlardır. Onların inkârı nasıl

olur ki!

Eğer denilirse ki: "Gönül kelâmı, bu te'vil ile makbuldür. Lâkin ilim ve idraklerden hariç olarak başlı başına bir cins değildir. Fakat insanların, nefis kelâmı ve gönül sözleri diye isimlendirdikleri nesne, lafız ve ibarelerin dizilişine ve manaların özel bir şekilde telifine dair bilgidir.

Kalp de ancak bilinen manalar vardır. Bunlar, ilimler ve işitilen sözlerdir. İşitmekle bilinirler ve aynı zamanda lafzın ifade ettiği manadan hâsıl olan bilgilerdir. Mana ve lafızların bir tertip üzere tanzim edilmesi buna eklenir ve bu eylemin adına fikir denilir. Fiili meydana getiren güce de düşünce gücü denilir.

Eğer lafız ve manaların tanziminden ibaret olan fikirden, yahut üstün kudreti temsil eden düşünce gücünden, yahut ayrı ayrı ve bir arada manalara dair bilgiden, veyahut da harflerden meydana gelen lafızların müfredat ve terkiplerine dair bilgiden başka nefisde herhangi bir husus isbât ederseniz. Bizim bilmediğimiz bir iş isbât etmiş olursunuz.

Çünkü kelâm, ya bir emirdir,
Ya bir nehiydir,
Ya bir haberdir,
Ya da bir haber sormadır.

Haber, ihbarda bulunan kişinin gönlünde ilme delâlet eden bir lafızdır. Kişinin bir manayı ve o manaya delâlet etmek için konulan lafzı bilmesi gibi. Buna misal olarak "vurmak" lafzını ele alalım. Bu lafız bilinen ve his ile idrak olunan bir mana-

dır. Haber sorma, nefisde meydana gelen bilgi edinme isteğine delâlet eder.

Emir, nefisde emredilmiş olan işin yapılması talebine delâlet eder.

Nehiy ve kelâmın diğer kısımları da buna kıyas edilir ve bunların dışında başka bir husus tasavvur edilemez."

Yukarıdaki ifadelere karşı **cevaben deriz ki:** Bizim kasdettiğimiz kelâm, bu manalara eklenen bir manadır. Sözü fazla uzatmamak için bunu, kelâmın kısımlarından yalnız **"Emir"** sîgasında inceleyelim. Şöyle ki; bir efendinin hizmetçisine: **"Kalk"** sözü, manaya delâlet eden bir lafızdır. Onun nefsinde lafzın delâlet ettiği mana kelâmdır.

Bizim **kelâm** (söz) diye isimlendirdiğimiz şey; ilim,irade ve itikadlardan ayrı bir cinsdir. Bu çeşit kelâmın, **Allah** (C.C.) hakkında sâbit olması imkânsız değil, bilâkis gereklidir. **Kadîm kelâm** lafzı ile kasdedilen mana da budur.

Harflere gelince; bunlar, sonradan meydana gelmiş olup kelâma delâlet eden nesnelerdir. Her ne kadar delâleti zâtî olsa da delîl, delâlet edilen şeyden ayrıdır ve onun sıfatı ile vasıflanmış sayılmaz. Meselâ, âlem gibi. Zira o, sonradan meydana gelmiştir ama kadîm yaratıcıya delâlet eder.

Delilin delâleti zâtî olunca, hâdis harflerin kadîm sıfata delâleti neden imkânsız olsun!

Gönül kelâmı ince bir mana ifade ettiği için birçoklarının zihninde kaymış ve bunlar ancak harfleri ve sesleri isbât edebilmişlerdir.

Bu görüşlerinden dolayı bir takım sorular ve yakı-

şıksız durumlar ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1) **Birinci durum:** Biri derse ki: **"Hz. Musa Aleyhisselâm, Allah (C.C.)'ın sözünü nasıl işitti? Ses ve harf olarak mı duydu? Eğer ses ve harf olarak derseniz, o takdirde Allah (C.C.)'ın sözünü duymamıştır. Çünkü onun kelâmı harf ve ses değildir. Eğer harf ve ses olarak işitmemiş ise, harf ve ses olmayan şeyi nasıl işitir?"**

Cevaben deriz ki: Hz. Musa Aleyhisselâm, Allah (C.C.)'ın kelâmını işitmiştir. O'nun kelâmı, zâtı ile beraber olan ezelî bir sıfattır, harf ve ses değildir.

Allah (C.C.)'ın kelâmını nasıl işittiği ile ilgili sorunuza gelince; böyle bir soru, **"Nasıl?"** sorusunun nerede ve niçin kullanıldığını bilmediğinizden kaynaklanıyor. Bunu anladığınız zaman sorunuzun da **muhâl** olduğunu anlayacaksınız.

Şöyle ki; işitme bir çeşit duyudur. **"Nasıl işittin?"** Demek, şekerin tadını tatma duyusu ile nasıl duydun? Demek gibidir.

Böyle bir soruya verilecek cevabın ikna edici olabilmesi için **iki yol** vardır:

a) **Biri,** soran kişiye bir parça şeker veririz, onu tatmasını ve tadını duymasını isteriz, sonra da şöyle deriz: **"Şimdi sen şekerin tadını nasıl duyduysan ben de duydum."** Şekerin tam olarak tarifi ve ikna edici cevabı ancak budur.

b) **Diğer yol ise** şudur; şeker bulunmazsa veya şeker olduğu halde hastalık sebebiyle şekerden tad almazsa, o vakit şöyle deriz: **"Sen balın tadını nasıl duydunsa, ben de şekerin tadını öyle duydum."**

Böyle bir cevap **bir bakımdan doğru** ise de, **diğer cihetten yanlıştır.** Doğruluk yanı, bal ile şekerin kalite farkına rağmen her ikisinin de tatlı olmasıdır.

Eğer soran kişinin hiçbir şeyden tad almadığı farzedilirse, onu ikna etmek mümkün değildir. **"Allah (C.C.)'ın kelâmını nasıl işitti?"** Diye soran kişi de böyledir. Çünkü böyle bir sorunun tatmin edici cevabı, **Allah** (C.C.)'ın kadîm kelâmını o kişiye duyurmaktır ki, buna da imkân yoktur. Zira bu husus, **Hz. Musa Aleyhisselâm'a** verilmiştir. Onun duyduklarını başka şeylere benzetmek mümkün değildir.

Nitekim anadan doğma sağır olan biri, bize sesleri nasıl duyduğumuzu sorsa, ona cevap veremeyiz? **"Senin renkleri gördüğün gibi"** desek ve kulak duyusunu, göz duyusuna benzetsek bu yanlış olur. Böyle bir durum, sorunun muhâl olduğuna delâlet eder.

İşte bunun gibi **Allah** (C.C.)'ın ahirette nasıl görüleceği sorusunun cevabı da kesin olarak muhâldir. **"O nasıl bir varlıktır?"** demek, "tanıdıklarımızdan hangisine benziyor?" demektir.

Eğer sorduğu şey, tanıdığı şeylerden hiçbirinin benzeri değilse, o soruya cevap vermek muhâldir. Fakat cevabın muhâl olması, **Allah** (C.C.)'ın zâtının yokluğuna delâlet etmez. Onun kelâmının, ezelî bir kadîm sıfat olduğuna, eşi ve benzeri bulunmadığına inanmak gerekir. Çünkü onun zâtı da kadîmdir. Eşi ve benzeri yoktur.

Zâtının görülmesi, cisim ve a'râzların görülmesine benzemediği gibi, sözünün duyulması da ses ve harflerin duyulması gibi değildir.

2) **İkinci durum:** Eğer denilirse ki: **"Allah**

(C.C.)'ın mushaflardaki kelâmı şimdiki zaman mıdır? Değil midir? Eğer şimdiki zaman ise, kadîm olan bir sıfat, sonradan olan bir şeye nasıl girmiştir? Eğer şimdiki zaman değilse, o takdirde bu, icmâ-i ümmete aykırıdır. Çünkü Mushaf'a saygı gösterilmesi hususunda ümmetin ittifakı vardır. Hatta hadesden tahareti olmayan bir kimsenin Mushaf'a el sürmesi haram kılınmıştır. Çünkü bu durum, ancak onda Allah (C.C.)'ın kelâmının bulunmasından dolayıdır."

Cevaben deriz ki: Allah (C.C.)'ın kelâmı Mushaflarda yazılıdır,

Gönüllerde saklanmıştır,

Dillerde okunur,

Kâğıt, mürekkep, yazı, harf ve seslere gelince; bunların hepsi de sonradan meydana gelmişlerdir. Çünkü onlar, cisim ve cisimlerdeki a'râzlardır.

Allah (C.C.)'ın kadîm olan kelâm sıfatının Mushaf'da olduğunu söylemek, Kadîm'in zâtının da Mushaf'da olmasını gerektirmez. Nitekim ateşin kitapta yazılı olduğunu söylediğimiz zaman ateşin zâtının da kitapta olması icabetmez. Eğer öyle olsaydı kitap yanardı. Ve yine ateşin zâtı, ateş diyen adamın dilinde olsaydı adamın dili yanardı.

Ateş, sıcak bir cisimdir. Belki harflerden meydana gelen ses, bu cisme delâlet eder. Yakıcı sıcaklık, delâletin kendisi değil, ateş lafzının delâlet ettiği cismin zâtıdır.

İşte **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olan kelâm sıfatı da delâlet edilendir, delilin zâtı değildir. Harfler ise, bu **Ezelî Kelâm'a** delâlet eden birer delil (yol gösteri-

ci) oldukları için **Şeriat,** onlara saygı gösterilmesini gerekli kılmıştır.

3) **Üçüncü durum:** Bazıları diyor ki: **"Kur'an Allah (C.C.)'ın kelâmı mıdır? Yoksa değil midir? Eğer "hayır" derseniz, ümmetin ittifakını bozmuş olursunuz. Eğer "evet" derseniz, Kur'an ancak harf ve seslerden ibarettir. Onu okuyan bir kişinin kıraatının, harf ve seslerden ibaret olduğu herkes tarafından bilinmektedir."**

Cevaben deriz ki: Burada üç lafız vardır:

a) Okunan nesne

b) Okumak (kıraat)

c) Kur'an

Okunan nesne, Allah (C.C.)'ın zâtı ile kaim olan kadîm kelâmdır. **Kıraat,** okumaya başlayan kişinin fiilinden ibarettir. **Kur'an ise, Allah** (C.C.)'ın kelâm-ı ilâhisidir. Bazan okunan nesne manasına da kullanılır. Eğer kendisinden bu mana kasdedilirse, o takdirde mahlûk değil, kadimdir. **Selef-i Sâlihîn,** bu manayı kasdetmişlerdir.

Eğer **"Kur'an"** lafzından, okuyucunun fiili olan kıraat kasdedilirse, o takdirde mahlûkdur. Çünkü okuyucunun okuma fiili, onun varlığından önce değildir. Yani sonradan meydana gelmiştir. Kadîm olan bir şey ise, sonradan olan bir zât'a intikal etmez.

4) **Dördüncü durum:** Deniliyor ki: **"Kur'an'ın, Rasulullah (S.A.V.)'in mucizesi ve Allah (C.C.)'ın kelâmı olduğu, sure ve ayetlerden meydana geldiği, durak yerleri ve başlangıçları bulunduğu hakkında ümmetin icmâı vardır. Kadîm olan bir şeyin nasıl durak yerleri ve başlangıçları olabilir ki!**

Surelere ve ayetlere nasıl bölünebilir ki! Kadîm olan bir şey, nasıl peygamber (S.A.V.)'in mucizesi olabilir ki! Çünkü mucize, olağanüstü bir fiildir. Her fiil ise, sonradan meydana gelen bir mahlûkdur. Böyle bir durumda Allah (C.C.)'ın kelâmı, nasıl kadîm olabilir!"

Cevaben deriz ki: Kur'an lafzının, okumak ve okunan nesne arasında müşterek bir mana ifade ettiğini kabul ediyor musunuz? Etmiyor musunuz? Eğer kabul ediyorsanız o takdirde cevabımız şudur: Müslümanların, Kur'an'ın mahlûk olmadığına ve **Allah** (C.C.)'ın kelâmı olduğuna dair sözlerinin okunan nesne manası itibariyle olduğunu da kabul etmek zorundasınız.

Kur'an'ın sure ve ayetlere bölünmesi, durak yerleri ve başlangıçları bulunması gibi kadîm için muhâl (imkânsız) olan vasıflara gelince; bunlardan, kadîm sıfata delâlet eden ibareler kasdolunmuştur ki, bu da kıraattır.

İsim iki mana arasında müşterek olunca çelişki ortadan kalkar. Yegâne kadîm zât'ın **Allah** (C.C.) olduğu hakkında ittifaka varılmıştır. Oysa ki **Allah** (C.C.) kadîm lafzını başka manalarda da kullanmaktadır.

Nitekim **Yasin suresinde** şöyle buyurmaktadır:

حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

"Nihayet o (ay), urcun (kuruyup yay gibi eğilmiş hurma salkımının çöpü) şekline döndü." (18)

Biz diyoruz ki: Kadîm ismi, **iki mana** arasında

müşterektir: **Biri,** evveli olmayan Ezelî manasınadır. **Diğeri de,** üzerinden zaman geçmiş nesne demektir.

Bir yönden hâdis olunca, diğer yönden de hâdis olması gerekmez.

Kur'an ismi de işte böyledir. Kıraat (okumak) manası itibariyle sonradan meydana gelmiştir. Fakat okunan nesne itibariyle kadîmdir.

Eğer Kur'an'ın iki mana arasında müşterek olduğunu inkâr ediyorsanız deriz ki, **Selef-i Sâlihin'in: "Kur'an mahlûk değil, Allah (C.C.) kelâmıdır"** sözleri, Kur'an **lafzını "okunan nesne"** manasında kullandıklarına delâlet etmektedir. Çünkü onlar kendi seslerinin, kıraatlarının ve fiillerinin mahlûk olduğunu bilmektedirler.

Kur'an isminin **"kıraat"** manasına kullanıldığına gelince; Şair diyor ki:

"Saçına ak düşmüşü feda etmekle
Sücûdun ünvanını feda ettiler.
Onu ki, hep geceleri tesbih
Ve Kur'an ile meşgul olurdu."

Burada Kur'an, kıraat (okumak) manasına kullanılmıştır.

Resulullah (S.A.V.) de şöyle buyurmaktadır:

مَا اَذِنَ اللّٰهُ لِنَبِيٍّ كَإِذْنِهِ لِي تَحْسِينَ التَّرَنُّمِ بِالْقُرْآنِ

"Allah (C.C.) Kur'an'la hüsn-ü terennümü bana izin verdiği gibi hiçbir peygambere izin vermedi." (19)

Hadis-i Şerifte **Kur'an,** kıraat manasına kullanıl-

mıştır. Çünkü terennüm, kıraat (okumak) ile olur.

Bütün **Selef-i Sâlihin,** Kur'an'ın mahlûk olmadığını, **Allah** (C.C.) kelâmı ve aynı zamanda bir **mucize** olduğunu söylemişlerdir.

Mucize, Allah (C.C.)'ın fiilidir. Kadîm olanın mucize olmayacağını bildikleri halde Selefin bunu söylemeleri, ismin iki mana arasında müşterek olduğu gerçeğini meydana çıkarmaktadır. Ancak, bu lafzın müşterek bir mana ifade ettiğini bilmeyenler, bu deyişlerde çelişki olduğunu zannederler.

5) **Beşinci durum:** Deniliyor ki: **"Şimdiki halde işitilen nesneler, seslerden başkası değildir. Allah (C.C.)'ın kelâmının şimdi işitilen bir nesne olduğu da icmâ ile sabittir. Buna delil olarak Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:**

وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ

فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ

"Müşriklerden her kim sana sığınırsa onu koru. Tâ ki Allah'ın kelâmını işitsin." (20)

Yukarıdaki iddialara karşı **cevaben deriz ki:** Eğer korunmada müşrik bir kimsenin işittiği ses, **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olan kadîm kelâm sıfatı ise, o halde **Hz. Musa Aleyhisselâm'ın "Kelîmullah"** olmasının ne üstünlüğü vardır?

Oysa, **Hz. Musa Aleyhisselâm'ın** işittiği söz, **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olan kadîm sıfattır.

Müşrik bir kimsenin işittiği söz ise, o sıfata delâlet

eden seslerdir. Bu durumda kelâm, delilleri delil gösterilmiş nesnelerin ismi ile isimlendirmektir. Gerçekte kelâm, **gönül sözüdür.** Fakat lafızlar, nefis kelâmına (gönül sözüne) delâlet ettikleri için onlara da kelâm denilmiştir. Nitekim onlara ilim de denilir. Meselâ, **"Falancanın ilmini işittim"** denilince, **"Falancanın ilmine delâlet eden sözü işittim"** demektir.

İLAHİ SIFATLARIN GENEL HÜKÜMLERİ

Allah (C.C.) sıfatlarının genel hükümleri **dörtdür.** Şimdi bunları izah edelim:

1) **BİRİNCİ HÜKÜM:** Daha önce delilleri ile isbat ettiğimiz yedi sıfat, zâtın kendisi değil, bilâkis ona ilâveten birer varlıktırlar.

Alemi yoktan var eden yüce yaratıcının **ilim** sıfatiyle **"alim"**, **Hayat** sıfatıyle **"canlı"**, **Kudret** sıfatı ile de **"güç yetirici"** olduğu görüşündeyiz. Bütün sıfatlarda durum böyledir.

Felsefeciler ve Mutezile, bunun inkârı cihetine gitmişlerdir. Onlara göre kadîm, yalnızca bir olan zâtdır. Müteaddit kadîm zâtların varlığını ileri sürmek câiz değildir. Bütün deliller ilim, hayat ve Kudret sıfatlarına değil, onun âlim, diri ve kudret sahibi olduğuna delâlet etmektedir.

Biz, bütün sıfatları tekrarlamağa muhtaç olmamak için sadece ilim sıfatını ele alalım. Onlar, bilgili olma durumunun, zât için sıfat değil, hâl olduğu görüşündedirler.

Ancak **Mutezile,** iki sıfatın izahında felsefecilerden ayrılarak **Allah** (C.C.)'ın **"İrade"** sıfatıyle mürid (isteyen) ve **"kelâm"** sıfatı ile de mütekellim (konuşan) olduğunu kabul etmişlerdir. Ne var ki onlar iradeyi, muhalsiz olarak yarattığı ve kelâmı da cansızın cisminde yaratarak onunla mütekellim olduğu kanaatındadırlar.

Felsefeciler ise, onların iradedeki kıyaslarını kabul etmeyip kendileri ile tartışmışlardır.

Kelâmcılara gelince; Onlar, **Cenab-ı Hakk'ın** mütekellim (konuşan) olmasını, peygamberin zâtında gerek uykuda ve gerekse uyanıklık halinde dizili seslerin duyulmasını hâsıl etmesi olarak yorumladılar.

Onlara göre, bu seslerin hâriçte mevcûdiyeti yoktur. Ancak peygamberin işitmesinde vücut bulurlar. Nitekim uyuyan bir kişi de, hariçte mevcûdiyeti olmayan fakat şekil olarak dimağında meydana gelen şahıslar görür. Ve yine mevcûdiyeti olmayan sesler işitir ki, yanındakiler bu sesleri duymazlar.

Bazan da korkunç bir ses duyarak ürperir, rahatsız olur, korku içinde uyanır.

Yine onlara göre peygamber, yüksek mertebeli kişi olduğundan onun temiz gönlü uyanıkken de bir takım hârika şekiller görmeye ve onlardan tanzim edilmiş sesler duyup korumaya müsaittir. Yanındakiler ise göremezler ve duyamazlar.

Onlara göre, melekleri görmenin ve onlardan Kur'an işitmenin manası budur.

Peygamberlik makamında yüksek derecelere ulaşamayanlar, bunları ancak uykularında görebilirler.

işte **bâtıl** fikirde olanların görüşleri bunlardır.

Bize göre asıl maksad, sıfatları isbât etmek ve kesin delili ortaya koymaktır. Allah (C.C.)'ın âlim olduğu görüşünü desdekleyen, onun ilim sahibi olduğu görüşünü de desdeklemektedir.

Bizim, **âlim** ve **ilim** sözümüzden anlaşılan mana birdir. Aklı başında olan bir kişi önce zâtı anlar, sonra da o zâtın bir hâl ve sıfat üzere olduğunu idrak eder. Böylece sıfatı ve vasfedilmiş olan nesneyi anlamış olur. Meselâ, bu sıfat ilimdir. Biz bunu **iki türlü iba-**

re ile anlatırız.

Biri, uzun bir ifadedir. Meselâ deriz ki: **"Bu zât, ilim ile muttasıf bir kişidir."**

Diğeri ise, kısa bir ifadedir. Meselâ şöyle deriz: **"Bu zât, âlimdir."**

Nitekim bir insan, kişi olarak görülür. Ayağı ve çizmesi de görülür. Bunu ifade etmek için: **"Bu adam, ayağı çizmesine giren kişidir"** denilebilir. Fakat bu ifade çok uzundur.

Aynı durumu ifade etmek için: **"Bu adam çizmelidir"** de denilebilir. Bu ise daha kısa bir ifadedir.

Çizmeli olmasının manası, çizme sahibi olmasıdır.

İlmin, zât ile kaim olmasının, zât için bilgiçlik denilen bir durum gerektireceğini sanmak saçmalıktır. Ancak ilmin kendisi bilgiçliktir. O'nun âlim olmasının manası, zâtının, ilmin hâl ve sıfatı üzere olmasıdır. Fakat manaları, lafızlardan alanlar yanılırlar.

Velhasıl Felsefecilere ve Mutezile'ye sorarız: Alim sözümüzden anlaşılan mana, vücud ve vücuddan fazla bir manaya işareti olan "mevcûd" sözümüzden anlaşılan mananın aynı mıdır? Değil midir?

Eğer **"hayır"** derlerse, o halde "alim olan mevcûd" demekle, sadece "mevcûd" demek arasında fark yoktur. Halbuki bunun imkânsız olduğu aşikârdır.

Eğer ifade ettiği manada bir ziyadelik varsa, bu ziyadelik, mevcûdun zâtına mahsus mudur? Değil midir?

Yine "hayır" derlerse, bu muhâldir (imkânsızdır.) Çünkü bu takdirde ona sıfat olmaktan çıkar.

Eğer **"evet"** derlerse, zâten bizim de "ilim" den kasdımız budur.

Yine Felsefecileri susturmak istersen onlara sorarsın: "Kadir" sözümüzün ifade ettiği mana, "âlim" sözümüzün ifade ettiği mana ile aynı mıdır? Değil midir?

Eğer: **"Aynıdır"** derlerse, o takdirde biz kadir, kadir demiş oluruz ki, bu tekrardır.

Eğer: **"Aynı değildir"** derlerse, bu durumda ifade edilen iki mana isbât edilmiş olur. Birine kudret, diğerine de ilim denilir ki, bizim de anlatmaya çalıştığımız budur.

Eğer denilirse ki: **"Sizin, arâzları bilicidir, sözünüzün ifade ettiği mana ile, cevherleri bilicidir, sözünüzün ifade ettiği mana aynı mıdır? Değil midir?**

Eğer aynı ise, cevheri bilen insan, aynı bilgi ile a'râzı da bilsin ve bu ilim sonu olmayan nesnelere taalluk etsin.

Şayet aynı değil ise, o halde Allah (C.C.)'ın sonu gelmeyen çeşitli ilimleri olsun. Yine sonu gelmeyen çeşitli kelâmları olsun ve yine sayısız ve çeşitli iradeleri bulunsun. Çünkü bir sıfatın taalluk ettiği nesnelerin sonu gelmezse, o sıfatın sayılarının da sonsuz olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır.

Eğer bir tek sıfatın hem emir, hem nehiy ve hem de haber olması ve bu çeşitli şeylerin yerini alması câiz ise, yine tek bir sıfatın İlim, Kudret, Hayat ve sair sıfatların yerini doldurması da caizdir.

Bu durum câiz olunca, zâtın kendisi ile yeterli olması ve kendisinde Kudret, İlim ve sair sıfatların manalarının ziyadelik olmaksızın bulunması da câiz olur.

Bu takdirde ise, felsefecilerin ve Mutezile'nin görüşlerini benimsemek lâzım gelir."

Buna cevaben deriz ki: Tahsilli kişilerin çoğu konuya temas etme cesaretini bulamadığından kitap ve icmâ ile yetinme cihetini tercih etmişlerdir. Onlar, şeriatın da bu sıfatlarla vârid olduğunu söylemişlerdir. Çünkü **şeriat,** ilme delâlet etmiştir. Diyorlar ki: **"Bundan ancak bir ilim anlaşılır. Birden fazlası vârid değildir ve biz inanmayız."**

Tahsilli kişilerin yukarıdaki sözleri, konuya tam olarak açıklık getirecek ikna edici sözler değildir. Nitekim **Emir, Nehiy, Haber, Tevrat, İncil** ve **Kur'an** lafızlarının da şeriatta zikri geçmiştir.

Emrin, Nehiy'den başka ve Kur'anın da Tevrat'tan başka bir nesne olduğunu söylemeye ne mani vardır?

Yine Kur'an da vârid olmuştur ki, **Allah** (C.C.) gizliyi ve âşikârı, zâhiri ve bâtını, yaşı ve kuruyu bilir. Aklı başında olan herkes, delilin, **Allah** (C.C.)'ın zâtının mevcûdiyetinden ziyade bir manaya delâlet ettiğini kabul etmek zorundadır ki bu mana, onun bilgili, güçlü ve diğer sıfatlarla muttasıf oluşu ile tabir edilmektedir.

Bu meyanda **üç görüş** vardır. **İkisi** uçlar, **biri de** orta yoldur. Doğruya en yakın olan ortadır.

Uçlardan biri "tefrît"e kaçmıştır ki, bütün manaları içeren ve onların yerini alan tek bir zât ile yetinmektedir.

İkincisi "İfrat"a kaçmıştır ki, onlar da ilim, Kelâm ve Kudret sıfatlarının taalluk ettiği nesnelerin sayısınca bu sıfatlardan, birimleri sonsuz olan bir sıfat isbât ediyorlar. Bu aşırılıktır. **Mutezile'den** ve

Kerâmiye'den bir gurup bu görüşü benimsemişlerdir.

Üçüncü görüş ise **"vasat"** olan orta yoldur. Değişik nesnelerin başka başka oluşları, birbirlerine yakınlık ve uzaklık bakımından kademe kademedir.

Bazen iki şey, zâtları itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Hareketin sükûndan, kudretin ilimden ve cevherin a'râzdan ayrıldığı gibi.

Bazen de zâtları itibariyle değişik olmayıp ancak taallukunun değişmesi cihetiyle birbirlerinden ayrılırlar fakat bir tarafın ve hakikatın altına girerler.

Kudret ile **İlim** arasındaki fark, bir siyahı bilmekle başka bir siyahı veya bir beyazı bilmek arasındaki fark gibi değildir. Bu sebeple ilmi tarif ettiğin zaman bütün malûmata dair bilgiler o tarifin içine girer. O halde itikadda iktisâdın (orta yolun) manasını açıklayalım: Zâtların karşıt olmasından meydana gelen her başkalıkta zâtlardan birinin yeterli olması ve başkalarının yerini tutması mümkün değildir. Öyle ise ilmin, kudretten ayrı olması gerekir. Hayat sıfatı ve diğer sıfatların hepsi de böyledir.

Yine sıfatların da zâtlardan başka olması gerekir. Çünkü sıfat ile mevsuf arasındaki başkalık, iki sıfat arasındaki başkalıktan daha belirgindir.

Bir şeyi bilmek ise, başkasını bilmekten ancak taalluk ettiği şeyle ilgisi cihetiyle ayrılır. Kadîm sıfatın bu özellik ile kendini göstermesi, yani o sıfatın değişik nesnelere taalluk etmesi, kendisinin de zıd ve çok olduğunu gerektirmez.

Eğer denilirse ki: **"Bununla da problemlerin ardı arkası kesilmez. Çünkü taalluk edilen nesnenin değişik olması sebebiyle bir çeşit ihtilâf kabul etmek-**

tesin. Oysa ki, problemler henüz çözülmüş değildir. Ortada ihtilâf vardır. Artık onun hangi sebepten olduğunu incelemekte ne fayda vardır?"

Cevaben deriz ki: Belli bir görüşü destekleyenin gayesi, kendi inancını başkasının inancına tercih ettiğini kesin olarak belirtmekdir. Biz de bunu yaptık. Çünkü üç ihtimalden birini kabul etmek durumundayız. Ya da dördüncü bir ihtimal icâd etmek zorundayız ki, buna da imkân yoktur. Bizim tercih ettiğimiz husus, karşı uçlarla mukayese edildiği zaman üstünlüğü kesin olarak ortaya çıkar.

Mutezile'ye gelince; Kudret ile İrade arasında ayırım yapmalarına değiniyoruz ve diyoruz ki; kudret sıfatı olmadan kadir (güç yetiren) olması câiz olsaydı, iradesiz murîd (isteyen) olması da câiz olurdu. Çünkü bu ikisi arasında fark yoktur.

Eğer denilirse ki: **O, kendi zâtı ile güç yetirendir. Bu yüzden bütün güç yetirilen nesnelerin hepsine kadîr (güç yetiren) olmuştur. Fakat kendi zâtı ile mûrid (isteyen) olsaydı, murâd edilen şeylerin hepsi için murîd (isteyen) olurdu. Bu ise muhâldir. Çünkü iradenin zıdlara taalluku toptan değil, ancak bedel tarıkıyledir. Kudrete gelince; onun her iki zıdda da taalluk etmesi câizdir."**

Cevaben deriz ki: Onun bizzat irade eden (dileyen) olduğunu ve sonra iradesinin, murad edilen olaylardan bazısına mahsus bulunduğunu söyleyiniz. Nitekim O'nun, kendi zâtı ile güç yetiren olduğunu ve kudretinin ancak bazı olaylara taalluk ettiğini söylemiştiniz. Yine sizin görüşünüze göre, bütün hayvanâtın fiilleri de onun kudret ve iradesinin dışın-

dadır. Böyle bir durum kudrette caiz olunca, iradede de câiz olur.

Felsefecilere gelince; onlar, kelâm hakkında çelişkiye düştüler. Onların görüşleri **iki yönden bâtıldır:**

a) **Biri, Allah** (C.C.)'ın mütekellim (konuşan) olduğunu söyledikleri halde gönül sesini ve varlıktaki sesleri isbât etmemişlerdir. Onlar ancak hariçten ses gelmeksizin peygamberin kulağında yaratma yolu ile sesin işitilmesini savunmuşlardır. Oysa, başkasının dimağında meydana gelen nesne ile O'nun **mütekellim** (konuşan) olması câiz olsaydı, başkasında bulunan ses ve hareket ile onun, seslenen ve hareket ettiren olarak vasıflandırılması da câiz olurdu. Bu ise muhâldir.

b) **Diğeri,** felsefecilerin zikrettikleri husus, Şeriatın hepsini reddir. Çünkü uyuyan bir kişinin idrak ettiği şey, gerçeği olmayan bir hayaldir. Eğer peygamberin, rüyada görülen bir düşe benzer şekilde **Allah** (C.C.)'ın kelâmını bilmesini reddederse, peygamber ona itimad edemez. Bu da ilim olmaz. Esasen bunların dine ve İslâm'a itikadları yoktur. Ancak **"mürted"** olup boyunlarının vurulmasından korktukları için bir takım ibareler kullanarak nezaket göstermektedirler.

Eğer denilirse ki: **"Siz, Allah (C.C.)'ın sıfatlarının, zâtından gayri olduğunu mu söylüyorsunuz?"**

Cevaben deriz ki: Bu yanlıştır. Çünkü biz, **Allah** (C.C.) dediğimiz zaman bu lafız ile sadece sıfatlardan soyutlanmış zâtını değil, bilâkis bütün sıfatları ile beraber zâtını kasdediyoruz. Çünkü **"Allah"** ismi, ulûhiyet sıfatlarından soyutlanmış olan zât'a ıtlak edilemez. Bir parça, ne bütünün aynıdır, ne de ondan başkadır. Meselâ hukuk, hukukçudan başkadır.

Zeyd'in eli, Zeyd'den ne başkadır ne de aynıdır. Hukukun, insanın gayri olduğu câiz görülse de Hukukçu'nun gayri olduğunu söylemek câiz değildir. Çünkü insanın zâtı, fıkıh vasfına delâlet etmediği için sıfatın, zâtın gayri olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur.

2) **İKİNCİ HÜKÜM:** Bütün sıfatların, Allah (C.C.)'ın zâtı ile kaim olduklarını iddia ediyoruz. İster mahalde olsun, ister olmasın bunlardan hiçbirinin, O'nun zâtından başkası ile kaim olması câiz değildir.

Mutezile'ye gelince; onlar, irade sıfatının **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olmadığı hükmüne varmışlardır. Çünkü onlara göre irade hâdisdir (sonradan meydana gelmiştir.) **Allah** (C.C.) ise olaylara mahal değildir. Çünkü bu takdirde o mahallin, irade ile murîd (irade eden) olması lâzım gelir. O halde irade mahalsiz olarak bulunur.

Yine **Mutezile,** Kelâm'ın da **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olmadığı kanaatındadırlar. Çünkü onlara göre kelâm da hâdisdir (sonradan var olmuştur.) Ancak kelâm, bir cisim ile kaim olur ki, o da cansızdır. Tâ ki mahal, onunla mütekellim (konuşan) olmasın. Çünkü onunla konuşan ancak **Allah** (C.C.)dır.

Sıfatların zât ile kaim olması gerektiğine dair delile gelince; daha önce anlattığımız hususları anlayanlar, bunu kavramışlardır.

Şöyle ki; delil, **Allah** (C.C.)'ın varlığına delâlet edince, elbette ki onun şu veya bu sıfatla muttasıf olduğuna da delâlet eder. **Allah** (C.C.)'ın, o sıfat üzere olması ile, o sıfatın, onun zâtı ile kaim olması arasında fark yoktur.

Daha önce açıkladığımız gibi **Allah** (C.C.) âlimdir ve ilim, onun zâtı ile kaimdir. Bunun manası, **"Allah (C.C.) murîd (irade edici)dir ve irade, onun zâtı ile kaimdir"** sözümüz ile aynıdır.

Yani, **âlim** olunca ilmin, O'nun zâtı ile kaim olması gerektiği gibi, **murîd** olunca da İrade'nin, O'nun zâtı ile kaim olmadığı söylenirse, bundan onun irade sahibi olmadığı anlaşılır.

İrade, O'nun zâtı ile kaim olmazsa, varlığı ile yokluğu aynı olur. Bu durumda **Allah** (C.C.)'ın murîd (irade eden) olduğunu söylemenin bir manası kalmaz.

Mütekellim (konuşan) olması da böyledir. Çünkü O, **Kelâm'a** mahal olması itibariyle mütekellimdir. Nitekim: **"O, mütekellimdir"** sözümüz ile: **"Kelâm, O'nun zâtı ile kaimdir"** sözümüz arasında fark yoktur. Ve yine: **"O, mütekellim değildir"** sözümüz ile: **"Kelâm, O'nun zâtı ile kaim değildir"** sözümüz arasında da fark yoktur.

Eğer **Kelâm'ın,** O'nun zâtı ile kaim olmadığını söylemek doğru ise, O'nun mütekellim olmadığını söylemek de doğru olur. Çünkü ikisi de aynı manayı ifade etmektedir.

Mutezile'nin: "İrade mahalsiz olarak bulunur!" iddiası, hayret olunacak bir ifadedir. Şöyle ki; sıfatlardan birinin mahalsiz olarak bulunması caiz olursa, ilmin ya da kudretin yahut hareketin de mahalsiz olarak bulunması câiz olur. Madem ki **Kelâm'ın** da mahalsiz olduğunu iddia ediyorlar, o halde niçin seslerin mahalde yaratıldığını söylüyorlar?

Eğer ses, a'râz ve sıfat olduğu için mutlaka bir mahalde olması gerekiyorsa, irade de böyledir. Bunun

aksi kabul edilseydi, **Kelâm'ın** mahalsiz olarak yaratıldığı ve iradenin de bir mahalde yaratıldığı söylenirdi.

Deniliyor ki: Kelâm, mahalsiz yaratılsaydı ve irade ise bir mahalde yaratılsaydı, bunun aksi aynen düzü gibi olurdu. Ne var ki, mahlûkatın ilki, iradeye muhtaç olunca, iradeden önce irade için bir mahal takdir etmeleri mümkün olmamıştır. Çünkü iradeden önce yegâne mahal, **Allah** (C.C.)'ın zâtıdır ve onu, sonradan meydana gelenlere mahal kılmamışlardır.

Oysa; zâtı, sonradan meydana gelenlere mahal kılanların durumu, onlardan daha yakındır. Çünkü iradenin, mahalsiz olarak bulunmasının, zâtı ile kaim olmayan bir irade ile murîd olmasının ve hâdis olan iradenin, iradesiz olarak meydana gelmesinin imkânsızlığı apaçık aklî bir düşünce ile idrak edilir.

Allah (C.C.)'ın olaylara mahal olmasının imkânsız oluşu ise, daha sonra zikredeceğimiz ince düşünce ile bilinir.

3) **ÜÇÜNCÜ HÜKÜM: Cenab-ı Hakk'ın** bütün sıfatları kadîmdir (ezelidir.) Çünkü eğer sıfatlar hâdis olsaydı, kadîmin (ezelinin), hâdislere (sonradan olanlara) mahal olması lâzım gelirdi ki, bu imkânsızdır. Ya da zâtı ile kaim olmayan bir sıfat ile muttasıf olması gerekirdi ki, bunun da muhal olduğu aşikârdır.

Allah (C.C.)'ın, hâdislere mahal olmasının imkânsız olduğunu **üç delil** ile ispat ederiz:

a) **Birinci delil:** Sonradan meydana gelen her şey, **"Câizu'l-vücûd"**, yani varlığı mümkün olandır. Ezelî olan Kadîm ise, **"Vâcibu'l-vücûd"**, yani varlığı gerekli olandır. Eğer câiz olma, O'nun sıfatlarında bu-

lunsaydı, Vâcibu'l-vücûd olmasıyla çelişkiye düşerdi. Çünkü **cevaz** (câiz olma) ile **vücûb** (gerekli olma) birbirine zıd olan iki varlıktır.

Vâcibu'z-zât (varlığı gerekli) olan bir varlığın, Câizü's-sıfat (sıfatı câiz) olması imkânsızdır.

b) **İkinci delil:** En güçlü delil budur. Şöyle ki; sonradan olan bir varlığın **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olduğu takdir edilip farzedilirse, **ya** vehim (kuruntu), kendisinden önce başka bir varlığın bulunması mümkün olmayan hâdis bir varlığa kadar yükselecek, **ya da** onu aşacaktır. Yani ondan sonra da hâdisler bulunacaktır.

Eğer aşarsa, bundan onun ebedî olarak hâdislerle muttasıf olmasının câiz oluşu ve aynı zamanda başlangıcı olmayan hâdislerin sübûtu lâzım gelir ki, bu imkânsızdır. Hiçbir akıllı kimse böyle bir görüşe sahip olmamıştır.

Şayet vehim, kendisinden önce hâdisin, meydana gelmesi mümkün olmayan bir varlığa yükselirse, **Allah** (C.C.)'ın, ondan önce hâdis kabul etmemesi ya kendi zâtındandır. Yahut da zâtından ziyade bir mana içindir.

Zâtından ziyade bir mana için olması bâtıldır. Çünkü farzedilen her ziyade mananın yokluğunu takdir etmek mümkündür. Bundan da, sonradan meydana gelenlerin ebedî olarak sonsuza doğru devam edip gitmesi lâzım gelir ki, bu imkânsızdır. Öyle ise zâtının, hâdis kabul etmemesi kendi zâtındandır.

Zâtının ezelde hâdis kabul etmesi imkânsız olunca, muhalin (imkânsızın), câize (olabilire) dönüşmesi de mümkün değildir. Ezelde rengi kabul etmesinin mu-

hal olmasına benzer ki, ilelebed devam eder. Zira O, kendi zâtı ile renkleri kabul etmez. Diğer hadisler de böyledir.

Eğer denilirse ki: **"Bu delil, âlemin sonradan var oluşu ile bâtıldır. Çünkü alem, varlığı meydana gelmeden önce mümkün idi. Vehim daha önce meydana gelmesi imkânsız olan bir vakte yükselmiyor. Bununla beraber ezelde hâdis olması düşünülemez."**

Cevaben deriz ki: Bu bozuk bir ilzam (susturma) ve yanlış bir yoldur.

Kendi zâtı ile Vâcibu'l-vücûd olduğu için hâdis kabul etmeyen ve daha sonra hâdisleri kabul etmeyi câiz gören bir zâtın isbâtını muhâl (imkânsız) kılmadık. Alemin, meydana gelişinden önce hâdis olmayı kabul eden veya etmeyen diye vasfedilen zâtı yoktur ki bu zât, hâdis olma cevazını kabule çevirsin ve bizim delilimizden bu lâzım gelsin!

Lâkin **Mutezile** hakkında lâzım gelir. Çünkü onlara göre; âlemin, ezelde var olmayı kabul eden bir zâtı vardır. Ve o zâtın yokluktan varlığa geçişi mümkündür.

Biz ise, âlem hakkında onun ancak bir fiil olduğunu söylüyoruz. Fiilin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü kadîm, fiil olamaz.

c) **Üçüncü delil:** Sonradan meydana gelenlerin, **Allah** (C.C.)'ın takdiri ile olduğunu ifade edersek bundan önce O, ya bu hâdisin zıddı ile yahut bu hâdisden ayrı olmakla vasfedilmiştir. Bu zıd veya ayrı olma, eğer kadîm ise, onun yok olması imkânsızdır. Çünkü kadîm, yok olmaz. Eğer hâdis ise, çaresiz ken-

disinden önce bir hâdis bulunacak, ondan önce de bir hâdis bulunacak, yine ondan önce de bir hâdis bulunacaktır. Böyle bir durum ise, evveli olmayan hâdislere yol açar ki, bu da imkânsızdır.

Kerâmiye fırkasına göre; **Allah** (C.C.), zâtında kelâmı yaratmaya gücü yetmesi bakımından ezelde mütekellim (konuşan)dır. Zâtının gayrisinde herhangi bir şey meydana getirirse, kendi zâtında da "**kün**" yani "**ol**" sözünü meydana getirir. Şüphesiz ki bu sözü meydana getirmeden önce **sükût** halinde olması gerekir ve onun sükûtu da **kadîm** olur.

Cehm diyor ki: **Allah** (C.C.) kendi zâtında ilmi meydana getirir. Cehm'in bu sözü doğru olsaydı, **Cenab-ı Hakk'ın,** ilmi yaratmadan önce gafil olması gerekirdi ve bu gafleti de kadîm olurdu! Bu da imkânsızdır.

Biz diyoruz ki; sükût kadîmdir. Gaflet de kâdimdir. Bunların butlanı (bâtıl olmaları) düşünülemez. Nitekim Kadîmin yokluğunun mümkün olmadığı delili daha önce yukarıda geçti.

Eğer denilirse ki: "**Sükût bir şey değildir ve o ancak kelâmın yokluğuna delâlet eder. Gaflet ise, ilmin yokluğuna ve cehalete râcidir.**

Kelâm var olunca birşey iptal olmaz. Çünkü sadece Kadîm olan zât mevcuttur ki, Bâkî (ebedî) olan da odur. Ancak başka mavcûdlar ona izâfe edilmişlerdir. Bunlar ilim ve kelâmdır. Eğer bir şeyin yokluğu söyleniyorsa, o yoktur. Ve bu, âlemin menzilesine iner ve kadîm yokluğu iptal eder. Lâkin yokluk bir şey değildir ki kıdem sıfatı ile muttasıf olsun ve bâtıl oluşu takdir edilsin."

Cevaben deriz ki: Bu iddialara karşı **iki görüş** ileri sürmekteyiz:

Birinci görüş: Sükûtun, susmak olduğunu ve gafletin sıfat olmayıp bilgisizlik olduğunu söylemek, beyazın renk olmayıp siyahın ve diğer renklerin yokluğunu söylemek gibidir. Ve yine sükûnun, a'râz olmayıp hareketin yokluğu olduğunu söylemek gibidir ki, bu imkânsızdır. Onun kendiliğinden imkânsız olduğuna delâlet eden delil, bunun da imkânsız olduğuna delâlet eder.

Tartışmacı taraflar bu meselede sükûnun, hareketsizlikten daha fazla bir mana ifade ettiğini itiraf ediyorlar. Çünkü **"Sükûn"u,** hareketin yokluğundan ibaret sananlar, âlemin sonradan meydana geldiğini isbât edemezler.

Sükûn'dan sonra hareket'in ortaya çıkışı, **hareket** edenin yeni peyda olmasına delâlet edince, aynı bunun gibi sessizlikten sonra kelâm'ın ortaya çıkışı da, **mütekellimin** (konuşanın) yeni peyda olmasına delâlet eder. Çünkü sükûn'un bizzat kendisinin, hareketin **zıddı** olduğu hangi yolla biliniyorsa, sükûtun (susmanın), **Kelâm'ın** zıddı olduğu ve gafletin de ilmin zıddı olduğu aynı yolla bilinir.

İkinci görüş: Sükût'un (susmanın) hiçbir mana olmadığı ve bunun ancak kelâmdan ayrılan bir zâta râci olduğu kabul edilince, bu kelâmdan ayrılma olayı, ayrılan için çaresiz bir hâl olur. Yeni yeni sözlerin söylenmesi ile bu durum yine yokluğa dönüşür.

Yokluk, varlık, sıfat veya şekil diye isimlendirilen bu durum, **Kelâm** (söz) ile yok olur. Oysa, yok olan kadîmdir. Gerek zât, gerek hâl ve gerekse sıfat olsun

kadîmin yok olmayacağını ise, yukarıda daha önce anlatmıştık.

Kadîm'in yok olmasının imkânsız oluşu, sadece **zât** olmasından değil, **Kadîm** olmasından ileri gelmektedir. Zira o, kıdem ile yok olur. Çünkü âlemin yokluğu zât değildir. Hatta ondan zât için hâsıl olan bir durum da değildir ki, zât üzerinde değişsin ve başkalaşması takdîr edilsin! İkisi arasındaki fark gayet açıktır.

Eğer denilirse ki; **"Renkler, elemler, lezzetler ve benzeri şeyler gibi a'râzlar (belirtiler) çoktur. Ancak tartışmacı taraf Allah (C.C.)'ın, bunlardan hiçbirinin meydana gelmesine mahal olduğunu söylemiyor. Tartışmalar ancak zikrettiğiniz yedi sıfat üzerindedir. Hatta Hayat ve Kudret sıfatları üzerinde de çekişme yoktur. Çekişme ancak Kelâm, İrade ve İlim sıfatlarında ve yine ilim manasına olup bazıları tarafından isbât edilen Semî' ve Basar sıfatlarındadır. Bu üç sıfat şüphesiz ki hâdis (sonradan meydana gelen) olmalıdır.**

Yine bu sıfatların Allah (C.C.)'ın zâtından başkası ile kaim olmaları imkânsızdır. Bu takdîrde O, bu sıfatlarla vasıflanmış olmaz. Öyle ise kendi zâtı ile kaim olmalıdır. Böyle olunca da onun, hâdislere mahal olması gerekir.

İlmin, olaylarla bilinmesine gelince; cehm'e göre, sonradan meydana gelenlere taalluk eden ilim, hâdis bir sıfattır. Çünkü Allah (C.C.) şu anda, âlemin bundan önce var olduğunu bilmektedir. Ezelde bunu bilmiş olsa âlem henüz var olmadığı için bu bir ilim olmaz, cehil olurdu. Ezelde ilim ol-

madığından O, ezelde değil, şimdi âlimdir! O halde âlemin var olduğu ilmi, âlemin var olmasından sonradır. Yani hâdisdir ve bütün hâdisler hakkında bu söz geçerlidir.

İradeye gelince; bunun da hâdis olması gerekir. Çünkü eğer irade kadîm olsaydı, murâd olunan şeyin de onunla beraber kadîm olması gerekirdi. Zira Kudret ve İrade ne zaman tamamlanır ve engeller kalkarsa, murâd olunan şeyin de derhâl meydana gelmesi gerekir. Hiçbir engel olmaksızın murâd, İrade ve Kudretten nasıl geriye kalabilir!

İşte bu sebeple Mutezile, İradenin mahalsiz olarak meydana geldiğine kail olmuşlardır.

Keramiye gurubu da İradenin, Allah (C.C.)'ın zâtında meydana geldiği görüşüne sahip oldular.

Kelâm'a gelince; O, nasıl kadîm olabilir? Çünkü onda mazîden haber vardır.

Ezelde Allah (C.C.) nasıl diyebilir ki:

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ

"Biz Nuh'u kavmine gönderdik." (21)

Oysa o vakit, yani ezelde henüz Nuh Aleyhisselâm'ı yaratmamıştı.

Yine Musa Aleyhisselâm'a ezelde nasıl diyebilirdi ki:

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

"Ayakkabılarını çıkar. Şüphesiz ki sen mukaddes Tuvâ vadisindesin." (22)

O vakitte, yani ezelde Musa Aleyhisselâm da henüz yaratılmamıştı.

Allah (C.C.), emredilen ve nehyedilen (farzlar ve haramlar) olmadan önce nasıl emretmiş ve nasıl yasak etmiştir? Bu imkânsız olunca ve onun emredici ve yasak edici olduğu zorunlu olarak bilinince, onun sonradan âmir (emredici) ve nâhî (yasak edici) olduğu kesin olarak bilinir. İşte Allah (C.C.)'ın hâdislere mahal olmasının manası budur."

Yukarıdaki görüşlere karşı **cevaben deriz ki:** Bu üç sıfattaki şüpheleri tahlil edip giderirsek, O'nun hâdislere mahal olmasının imkânsız olduğuna dair müstakil bir delil çıkar.

Allah (C.C.)'ın, hâdislere mahal olduğu görüşüne bu şüphe sebebiyle gidilmiştir. Ancak, şüphe giderilince bu görüşün boş olduğu gün gibi açığa çıkacaktır.

Şöyle ki; **Allah** (C.C.), âlemin falan vakitte var olacağını bilendir. İlim sıfatından ibaret olan bu bilginin gereği olarak âlemin sonradan var olacağını ezelde bilmek, var olurken var olmakta olduğunu bilmek ve var olduktan sonra da var olduğunu bilmektir.

Bütün bunlar, âlemin üzerine ard arda gelen durumlardır. Ancak değişen şey, **Allah** (C.C.) için açıkca belli olan sıfat değil, sadece âlemin ahvalidir.

Bunu **şöyle bir misal** ile açıklayalım: Meselâ içimizden birinin, Zeyd'in güneş doğarken geleceğini bildiğini farzedelim. Bu bilgi, kendisi için güneşin doğmasından önce hâsıl olmuştur.

Bu bilgi yok olmayıp devam etmiştir. Güneşin do-

ğuşu esnasında kendisi için başka bir bilgi yaratılmamıştır.

Bu şahsın, tulû' (güneşin doğuşu) esnasındaki hali nedir?

Zeyd'in gelişini bilen biri mi olur? Yoksa bilmeyen biri mi?

Bilmeyen biri olması mümkün değildir. Çünkü ilmin, tulû' vaktine kadar devam ettiği takdir olunmuştur. O halde güneşin doğuşunu görünce Zeyd'in gelişini zorunlu olarak bilmesi gerekir.

İlmin, tülû'dan sonra takdîr edildiği farzedilirse, Zeyd'in gelmiş olduğunu bilmiş olması lâzım gelir.

Bir ilim; olacak, oluyor ve oldu gibi durumları kapsamıştır. **Allah** (C.C.)'ın, olacak olayları ihata eden kadîm ilmini bu şekilde anlamak gerekir.

Semî' ve Basar sıfatları da buna kıyas edilmelidir. Bir şeyin; olacak, oluyor, oldu gibi durumlara ayrılmasından meydana gelen başkalık, çeşitli zâtlar arasındaki başkalıktan daha fazla değildir.

Bilindiği üzere **İlim,** zâtların çoğalması sebebiyle çoğalmaz. Öyle ise nasıl olur da bir zâtın hallerinin çoğalması sebebi ile çoğalabilir ki!

Bir ilim, çeşitli ve birbirine zıd zâtları ihatayı ifade ederse, bir zâtın geçmişe ve geleceğe izafetle meydana gelen durumlarını ihata ifade etmesi neden imkânsız olsun?

Cehm, Allah (C.C.)'ın malûmatının sonsuz olduğunu inkâr ediyor, sınırsız ilimleri de isbât etmiyor. Bu durumda çok ve değişik bilgilere taalluk eden bir bilgi tanımak zorundadır. O halde bir ilmin, bir bilinenin hallerine taalluk etmesini nasıl uzak görür!

Her sonradan olan varlık için bir ilim var olsa, o ilim ya malûm (bilinen), ya da gayri malûm (bilinmeyen) olacaktır.

Bilinmeyen olması imkânsızdır. Çünkü sonradan meydana gelmiştir. Şayet zâtında bulunmakla kendisine açık olması tercîh edilen bir hâdisi (sonradan var olanı) bilmemesi câiz olursa, zâtına zıd hâdisleri bilmemesinin câiz olması daha uygun olur.

Eğer malûm (bilinen) ise, ya başka bir ilme muhtaç olur ve bu ilim de sonu gelmeyen başka ilimlere muhtaç olur ki, bu mümkün değildir. Yahut da o ilmin kendisi ile hem hâdisi ve hem de hâdise (sonradan olana) dâir olan bilgiyi bilir. Böyle bir durumda ilmin bir zâtı olacak ve iki malûmu bulunacaktır. Bunlardan biri zât, diğeri de hâdisin zâtıdır. Bundan da bir ilmin, iki değişik malûma taalluk etmesinin câiz olması gerekir.

Öyle ise; bir ilmin, birleşmeden ve değişiklikten ayrı olmakla beraber bir malûmun hallerine taalluk etmesi nasıl caiz olmaz ki!

İradeye gelince; başka bir iradeye muhtaç olmadan hâdis olmasının (meydana gelmesinin) imkânsız olduğunu, bir irade ile hâdis olmasının sonsuza doğru dizi halinde takip edip gideceğini ve kadîm (ezelî) iradenin hâdislere taallukunun imkânsız olmadığını belirtmiş bulunuyoruz.

İradenin, kadîme taalluku ise, mümkün değildir. Alem kadîm değildir. İrade, onun ezeldeki varlığına değil, sonradan var olmasına taalluk etmiştir.

Kerâmiye fırkasından biri çıkıp da derse ki: **"Alemin meydana gelişi halinde zâtında yaratmayı**

meydana getirir ve bu yaratma ile o zaman âlemin meydana gelişi hâsıl olur."

Ona cevaben denilir ki: Zâtında meydana gelen sonradan yaratmayı o zamana mahsus kılan nedir? Bu durumda başka bir yaratıcıya muhtaç olur ve hâdis iradede **Mutezile'ye** verilen icâd (yaratma) hakkındaki cevap, onlar hakkında da verilir.

Onlardan **bazıları** da şu görüşü ileri sürerler: Bu **icâd** (yaratma), **kün** (ol) sözünden ibarettir. Bu bir sesdir ve **üç yönden muhâldir:**

a) **Sesin, Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olması imkânsızdır.

b) **Kün** (ol) sözü de hâdistir. Eğer ona **Kün** (ol) emri verilmeden önce hâdis oldu ise (meydana geldiyse) Alem de kendisine **kün** (ol) denmeden önce hâdis olsun!

Eğer **kün** (ol) sözü başka ikinci bir söze muhtaç olursa, o da üçüncüsüne, o da dördüncüsüne muhtaç olur ve bu, sonsuza doğru sıra takip eder gider. Sonra her hâdisin adedince zâtında **kün** (ol) sözünü yaratır.

Yukarıdaki sözleri mantığına sığdıran bir kişi ile tartışmanın gereği yoktur. Bu kişilere yaraşan şey, **Allah** (C.C.)tan akıl talep etmeleridir.

c) **Kün** (ol) emri, âleme ya yokluk hâlinde veya varlık halinde hitaptır.

Eğer yokluk halinde bir hitap ise, yok olan bir şey hitabı anlamaz ki, kün (ol) emrine boyun eğmekle meydana gelebilsin!

Eğer varlık halinde bir hitap ise, var olan bir şeye: **Kün** (ol) nasıl denilebilir?

Yukarıdaki görüşlere dikkat et de **Allah** (C.C.)'ın,

yolundan sapan kişiyi nasıl bir duruma düşürdüğünü gör. Bu kişinin aklı, **Allah** (C.C.)'ın şu ilâhî kelâmının manasını anlayamayacak kadar hastadır.

Yüce Allah (C.C.) buyuruyor ki:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"O'nun şanı, bir şey murâd edince ona kün (ol) demesidir ki, derhal olur." (23)

Kelâm'a gelince; O, kadîmdir (ezelidir.) **Allah** (C.C.)'ın şu ayetine tekrar dönelim:

فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

"Ayakkabılarını çıkar." (24)

Yine **Allah** (C.C.) buyuruyor ki:

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ

"Biz Nuh'u kavmine gönderdik." (25)

Bu ayetlere dayanarak kelâmın, kadîm (ezelî) olmasını uzak bir ihtimâl görmeleri, Kelâmı, ses olarak takdîr etmelerinden ileri gelmektedir.

Allah (C.C.) hakkında ses muhâldir. Fakat gönül kelâmı muhâl (imkânsız) değildir. Bunu şöyle izah edebiliriz: **Hz. Nuh Aleyhisselâm'ın** gönderilmesine dair haber, **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaimdir.

Bu haber, **Hz. Nuh'un** gönderilmesinden önce: **"Biz Nuh'u göndereceğiz"** şeklinde tabir edilir. Gönderilmesinden sonra da: **"Biz Nuh'u gönderdik"** diye tabir edilir.

Lafız, durumların değişmesi ile değişir. Fakat **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile kaim olan mana değişmez. Bu mananın hakikatı, belli vakitte **Hz. Nuh'un** gönderilmesinden ibaret olan ve haber verene taalluk eden bir haber olmasıdır ki, daha önce ilim konusunda geçtiği gibi bu haber, durumların değişmesi ile değişmez.

Yine ayette geçen: **"Ayakkabılarını çıkar"** sözü de emre delâlet eden bir lâfızdır. Emir, emredenin zâtı ile kaim olan bir gerek ve istekdir. Onun, emredenin zâtı ile kaim olması için emrolunanın bulunması şart değildir.

Çocuğu olmayan nice kişi vardır ki, çocuğu olduğunu tasarlar ve nefsinde ona: **"İlim tahsil et"** der. Böyle bir durum, çocuğu olduğunu tasarlama yolu ile babanın zâtında meydana gelen bir manadır.

Sonra bir çocuğu dünyaya gelse, akıl sahibi olsa ve babasının nefsindeki mananın lafız haline gelmeden kendisine malûm olduğu farzedilirse, işte olacak odur. Çocuk bunu iç iktizâya delâlet eden lafız ile bilir. Bu durumda lisanı ile oğluna: **"İlim tahsil et"** demesi zâtında kaim olan bir gerekçeye delâlettir. Bu gerekçe ister o anda meydana gelsin, ister çocuğun varlığından önce zâtında oluşan eski gerekçe olsun, ikisi aynıdır.

İşte **Allah** (C.C.)'ın zâtı ile emrin kaim olmasını da böylece anlamak gerekir. Emre delâlet eden lafızlar hâdis (sonradan var olan), lafzın delâlet ettiği şey ise kadîmdir.

Eğer denilirse ki: **"Siz Allah (C.C.)'ın ezelde emredici ve nehyedici olduğunu mu söylüyorsunuz? Eğer: "evet" derseniz, emredilen olmadan nasıl emredici olunur? Eğer: "hayır" derseniz, o halde âmir değilken emredici olduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız."**

Cevaben deriz ki: Bu hususda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bize göre tercih edilen taraf, iki yönlü olması ile ilgili meseledir. Yani bir yanı mana ile, diğer yanı da lügat bakımından isim koyulması ile ilgilidir.

Mana yönü açıklanmıştır. Çocuk misalinde olduğu gibi şayet emrolunanın varlığından önce olursa, sorulması gereken şudur: **"Ona emir ismi ne zaman verilir? Emrolunanın varlığından ve anlayışından önce mi? Yoksa sonra mı?"**

Aslında bu lafzî bir meseledir. Düşünce sahibi kişilere, bu gibi meseleler ile uğraşmak gerekmez.

Gerçek şudur ki; emir isminin ona konulması câizdir. Nitekim güç yetirilen ve takdîr edilen şeyin yaratılmasından önce **Allah** (C.C.)'ın kadir (güç yetiren) diye isimlendirilmesini câiz görmüşlerdir.

Onlar, güç yetirileni olmayan güç yetireni yadırgamıyorlar ve diyorlar ki: Güç yetiren, var olanı değil, bilineni ve takdir olunanı gerektirir.

Amir (emredici) de böyledir. Var olan emredileni değil, bilinen emredileni gerektirir.

Bir kişi, vasiyet yolu ile oğluna herhangi bir şey emretse ve ölümünden sonra da oğlu vasiyetini yerine getirse: **"Babasının emrine uydu"** denilir.

Oysa ki, emir yoktur, nefsindeki emir de yoktur. Buna rağmen **"emre uymak"** tabiri kullanılır.

Emir yok iken ve âmirin (emredicinin) mevcudiyeti yok iken emrolunanın, emre uymuş olması yadırganmaz ve emrolunan nesnenin varlığından, emrin emir olması uzak bir ihtimal görülmezse, emrolunanın varlığı nasıl iddia olunur!

4) **DÖRDÜNCÜ HÜKÜM:** Yedi sıfattan türetilen **Allah** (C.C.)'ın isimleri ezelî ve ebedî olarak gerçektir.

O, ezelde **Hayy** (diri)dir,
Alim (bilen)dir,
Kadir (güç yetiren)dir,
Semî' (işiten)dir,
Basîr (gören)dir,
Mütekellim (konuşan)dır,
Murîd (dileyen)dir,

Fiillerden türetilmiş **Râzık** (rızık veren), **Hâlık** (yaratan), **Muîz** (şeref veren), **Muzîl** (zillete düşüren) gibi isimlere gelince; bu isimlerin ezelde var olup olmadıkları hakkında ihtilâf edilmiştir. Oysa ki, şüphe perdeleri kaldırılınca ihtilâfın muhâl olduğu ortaya çıkar.

Allah (C.C.)'ın adlandırıldığı isimler **dört bölümde** mütaala edilirler.

a) Ancak zâtına delâlet eden isimdir ki, ezelî ve ebedî olarak gerçekdir.

b) Selb (yok etme) ziyadesiyle zâta delâlet eden isimdir. Meselâ Kadîm gibi üzerinden yokluk geçmeyen bir varlığa delâlet eder.

Yine **Bâkî** gibi ki, varlığın ebedi olarak devamına

ve yokluğun olmayışına delâlet eder.

Yine **Vâhid** gibi ki, bu isim de varlığa ve şirkin yokluğuna delâlet eder.

Ve yine **Ğani** gibi ki, bu isim de varlığa ve ihtiyacın yokluğuna delâlet eder.

Bu isimlerin hepsi de ezelî ve ebedî olarak gerçektir.

c) Varlığa ve ziyade olarak mana sıfatlarından birine delâlet eden isimdir. Hayy, Kaadir, Mütekellim, Murîd, Semî', Basîr ve **Alîm** gibi.

Yine bu sıfatlarla ilgisi olan **Amir** (emreden), **Nâhîy** (yasak eden) ve **Habîr** (haberi olan) gibi isimler de bu guruba dahildir. Bu isimler de bütün ilâhi sıfatların kadîm oluşuna itikad edenlerin yanında ezelî ve ebedî olarak gerçektir.

d) Allah (C.C.)'ın fiillerinden birine izafetle varlığa delâlet eden isimlerdir. Meselâ **Câvid** (cömert olan), **Hâlık** (yaratan), **Muîz** (izzet ve şeref veren), **Muzîl** (zillete düşüren) ve benzeri isimler gibi.

İşte bu dördüncü kısımda **ihtilâf** edilmiştir. **Bazılarına göre,** bu isimler de yine ezelî ve ebedî olarak gerçektir. Çünkü ezelde gerçekten var olmasaydı, sonradan onunla vasıflanması değişikliği gerektirirdi.

Bazılarına göre ise, bu isimler ezelde gerçekten mevcûd değildi. Çünkü ezelde yaratma olmayınca O, nasıl Hâlık (yaratıcı) olabilir!

Bu konuda perdeyi kaldırarak izahı şöyle yaparız: Kındaki kılıç "**keskin**" olarak isimlendirilir. Bu kılıç, kesme işini kolayca gerçekleştirince bu kez kolay kesmesinden dolayı "**keskin**" diye adlandırılır. Burada değişik **iki mana** ortaya çıkmaktadır:

Biri, kılıç kında iken bil kuvve keskindir.

Diğeri ise, kesme işini başardıktan sonra bir fiil keskindir.

Yine testi içindeki su da susuzluğu giderici olarak adlandırılır. Aynı su içildiği zaman da susuzluğu giderici olarak isimlendirilir. Bunlar da iki değişik deyimdir: Biri, bil kuvve susuzluğu giderici, diğeri ise, bir fiil susuzluğu gidericidir.

Kılıcın kında iken "**keskin**" diye isimlendirilmesinin manası, kesme sıfatının kılıçta mevcut olmasıdır. Kılıcın hâlihazırda kesmemiş olması, zâtındaki kusur ve yeteneksizliğinden dolayı değil, bilâkis zâtından ayrı başka bir husus içindir.

İşte **Allah** (C.C.)'ın ezelde **Hâlık** (yaratıcı) diye isimlendirilmesi, kındaki kılıcın keskin diye isimlendirilmesine benzer. Çünkü yaratma fiilini yaratmak için gerekli şartlar ezelde mevcut idi ve bir fiil yapılmış olsa, zâtta bulunmayan bir husus yeni ortaya çıkacak değildi.

Böylece anlaşılıyor ki, bu **Hâlık** ismi ezelde gerçekten mevcut değil idi diyen haklıdır. Çünkü O, ikinci manayı kasdetmiştir.

Yine **Hâlık** ismi ezelde gerçekten var idi diyen de haklıdır. Çünkü o da ikinci manayı kasdetmiştir.

Bu şekilde perde aralanınca ihtilâf da ortadan kalkmış oluyor.

ÜÇÜNCÜ TEMEL ESAS

Bu bölüm, Allah (C.C.)'ın fiilleri hakkındadır. Allah (C.C.)'ın fiillerinin hepsi câizdir. Hiçbiri vâcip (mecbûrî) değildir.

Bu bölümde çözümü arzu edilen **yedi önemli mesele** üzerinde duracağız:

1) Allah (C.C.)'ın, kullarını mükellef (yükümlü) kılmaması caizdir.

2) Güç yetiremedikleri şeyi kullarına teklif etmesi câizdir.

3) Karşılıksız olarak suçsuz yere kullarına azap etmesi câizdir.

4) Kullarının menfaatına en uygun olanı gözetmesi mecbûri değildir.

5) Tâat mükâfaatlandırması ve mâsiyeti cezalandırması mecbûri değildir.

6) Kulun yapması mecbûri olan her şey, akıl ile değil, şeriat iledir.

7) Peygamber göndermesi mecbûrî değildir. Gönderirse çirkin ve muhâl (imkânsız) olmaz. Çünkü mucize ile doğruluklarını açığa çıkarmak mümkündür.

Bu yedi önemli meselenin hepsi de **vâcib** (mecburî), **Hasen** (güzel) ve **Kabih** (çirkin) terimlerinin manalarını araştırma esası üzerine kurulmuştur.

Bu konuda uzun uzadıya bahisler açılmış ve aklın beğenme yahut beğenmeme selâhiyeti, kabul etme yahut etmeme selâhiyeti veyahutta teklif selâhiyeti olup olmadığı hakkında söz uzatılmıştır. Tabii yanılmalar

da o nisbette çoğalmıştır. Çünkü konuya değinenler bu lafızların manalarını ve ıstılâhî ihtilâfları kavrayamamışlardır.

Her şeyden önce altı lafzın manasını iyi kavramak gerekir. Bu lafızlar şunlardır: **Vâcib, Hasen, Kabih, Abes, Sefeh, Hikmet.**

Şimdi sıra ile bunların açıklamalarına geçelim:

a) **Vâcib:** Çaresiz fiile ıtlâk olunur. Kadîm varlığa ıtlâk olunarak: **"O Vâcibdir"** denilir. Yapılması, terk edilmesinden üstün olmayan bir fiilin Vâcib diye isimlendirilmeyeceği aşikârdır. Öncelik yoluyla üstün olursa yine ona Vâcib denmez. Vâcib, işlenmesi özel surette tercih edilmiş olan fiildir.

Bazen fiil, yapılmamasının zarar getireceği bilindiği veya zannedildiği halde bulunur. O zarar, ya dünyada peşin, yahut ahirete ertelenmiş olur.

Fiilin ve tercih yönlerinin bu kısımlara ayrılması, mana olarak aklen sabittir.

Diyoruz ki: Kendisinde zarar bulunan ve yapılmasıyla zararın kaldırılacağı mülâhaza edilen bir fiile **Vâcib** denmeyeceği malûmdur. Meselâ; susayan bir kişi, hemen su içmezse basit bir zarar görür ki, içme fiilinin ona **Vâcib** olduğu söylenemez.

Kendisinde zarar bulunmayan ve yapılmasında fayda umulan bir fiile de **Vâcib** denmeyeceği yine malûmdur.

Ticaret, para kazanma ve nafile ibadetlerde fayda vardır fakat **Vâcib** denilmez. Vâcib ismine mahsus olan fiil, ancak terkinde belli bir zarar bulunan fiildir.

Eğer bu zarar ahirette olup şeriat yolu ile biliniyorsa o fiili yapmanın adına **Vâcib** deriz.

Eğer bu zarar dünyada olup akıl yolu ile biliniyorsa buna da **Vâcib** denilebilir. Çünkü Şeriata inancı olmayan bir kimse, açlık sebebiyle ölmek üzere olan bir açın ekmek bulunca yemesinin Vâcib olduğunu Şeriata dayanarak değil de akla dayanarak söyleyebilir.

Yemenin **Vâcib** olması ile kasdedilen mana, terki zarar doğuracağı için o fiili işlemeyi, terk edilmesi üzerine tercih etmektir.

Şeriat bu tabire mâni değildir. Çünkü ıstılahlar mubahdır. Hem **şeriat,** hem de **akıl,** bu tabirlere kullanma yasağı koymamışlardır. Ancak bilinen mevzuya uygun olmazsa lügat bundan meneder.

Böylece **Vâcib** için **iki mana** ortaya çıkardık. İkisi de zarara maruz kalma durumuna râcîdir. **Biri,** ahirete mahsus olmadığı için daha genel, **diğeri ise** daha özeldir ve bu bizim tabirimizdir.

Bazen de **Vâcib** için **üçüncü** bir mana kullanılır. Bu da, onun yokluğunun muhâle (imkânsıza) yol açması manasıdır.

Meselâ deriz ki: **"Vukuu bilinen bir şeyin vâki olması (meydana gelmesi) vâcibdir."**

Bunun manası, eğer vâki olmazsa, ilmin cehalete (bilgisizliğe) dönüşmesi gerekir ki, bu da muhâldir (imkansızdır) demektir.

Bu durumda **Vâcib** olmasının manası, zıddının imkânsız olması olur.

b,c) Hasen, Kabih: Hasen lafzının manasını açıklamak için deriz ki, fail hakkında fiil **üç kısma** ayrılır:

Birincisi, maksadına uygun olan fiil,

İkincisi, Maksadı ile çekişmeyen fiil,

Üçüncüsü de, yapılmasında veya yapılmamasında

fâil için herhangi bir gaye olmayan fiildir. Fiilin bu bölümleri aklen sabittir.

Fâilin hakkında uygun olana **hasen** (güzel) denir. **Hasen** olmasının manası, onun maksada uygun gelmesidir.

Fâilin maksadı ile çelişen fiile de **Kabih** (çirkin) denir. **Kabih** olmasının manası, onun maksadı ile çelişmesidir.

d,e) Abes, Sefih: Eğer fâilin maksadı, fiil ile çelişkili olmazsa, uygun da olmazsa o fiile abes (boş) denilir. Aslında faydasız fiil demektir.

Abes fiilinin fâiline **âbis** denir. Bazan da aynı manayı ifade için sefih denir.

Fiil eğer şahıslardan birine uygun olup öbürüne olmazsa, o fiile birisi hakkında **hasen** (güzel), öteki hakkında da **kabih** (çirkin) denir. Çünkü bu fiiller uygun görme ve muhalefet iledir. İtibarî birer husus oldukları için şahıslara göre değişirler. Maksadlara göre de değişirler.

Nice fiil vardır ki, kişiye bir yönden uygun, öbür yönden muhaliftir. Bu itibarla bir bakımdan **hasen,** öbür bakımdan **kabih** olur.

Din duygusu olmayan bir kimse, başkasının karısı ile zina etmeyi hoş görür, o kadını elde etmeyi bir nimet sayar ve bu durumu keşfeden bir kimsenin davranışını ise çirkin görür. Onu, gammaz ve kötü diye adlandırır. **Dindar kişi** ise onu uyarıcı ve güzel davranışlı olarak adlandırır. Her biri **hasen** ve **kabih** ismini kendi maksadına göre kullanır.

Hükümdarlardan biri öldürüldüğü zaman bütün düşmanları, katilin fiilini güzel bulurlar. Bütün dostla-

rı ve taraftarları da katilin o fiilini çirkin bulurlar.

Yine meselâ, tabiatında esmere meyyâl olarak yaratılan kişi, esmeri güzel bulur ve ona hayran olur. Başka renge meyyâl olarak yaratılan ise onu çirkin bulur ve esmere meyyâl olanın aklını da kötü görür.

Böylece hasen ve kabihin iki itibari hususdan ibaret oldukları ve izâfet sebebiyle değiştikleri herkesce anlaşılmıştır.

Öyle ise, bir şeyin Zeyd hakkında hasen ve Amr hakkında kabih olabilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak Zeyd hakkında siyah olan bir şeyin, Amr hakkında beyaz olması câiz değildir. Çünkü renkler izafî vasıflardan değildirler.

Bilmiş ol ki; "Hasen" lafzında üç ıstılah vardır:

Bazıları "hasen" lafzını gerek şimdiki halde ve gerek daha sonra maksada uygun olan her işde kullanılır.

Bazıları da ahirette maksada uygun olan fiilde kullanılır. İşte bu, şeriatın güzel kıldığı, teşvik ettiği ve karşılığında mükâfaat vadettiği fiildir. Bu görüş, bizim ve arkadaşlarımızın görüşüdür.

Kabih ise, bütün guruplarca **hasen'in** karşıtıdır.

Birinci ıstılâhî mana geneldir, **ikinci** mana ise özeldir. Bazı haddini bilmezler, bu ıstılah ile **Allah-u Teâlâ'nın** maksadlarına uygun olmayan fiiline kabih demektedirler. Bu yüzden feleğe ve zamana sövdüklerini görürsün. **"Zaman tersine döndü"** ve **feleğin ne çirkin işleri var"** gibi laflar ederler. Bununla beraber feleğin yaratıcısının **Allah** (C.C.) olduğunu da bilirler.

Bu sebeple **Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz** şöyle buyurmaktadır:

لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ

"Zamana sövmeyiniz. Zira Allah (C.C.) zaman (ın yaratanı ve sahibi)dir." (26)

Hasen lafzı hakkında üçüncü bir ıstılah daha vardır. Şöyle ki; **Allah** (C.C.) hakkında maksaddan münezzeh olmak üzere her nasıl olursa olsun, bazan onun fiiline hasen denilir. Bunun manası, fiilinde ona karşı bir soruşturma ve çekiştirme olmadığıdır. Çünkü o, mülkünde dilediğini yapar, kimse ona ortak olamaz.

h) Hikmet: Bu lafız iki manada kullanılır: Biri, işlerin ve ince manalarının düzenine dair kasdedilen gayenin tamamlanması için ne şekilde olmaları gerektiği ile ilgili hükümdür. Diğeri de, bu manaya tertip ve sağlamlık icâd etme kudretinin ilâve edilmesidir.

Hakîm kelimesi de, hikmet sahibi olup ince manaları bilen demektir.

Buraya kadar yukarıda geçen lafızların ana manalarını açıkladık. Ancak burada Vehmin (zannın) bir kısım yanılmaları vardır. Pek çok tâifeyi mağrur eden şu yanılgıları öğrenmekte ibret vardır:

1) **Birinci yanılma:** İnsan bazan başkasının maksadına uygun olsa bile kendi menfaatına uygun olmayan bir şeye kabih (çirkin) diyebilir ve başkasına iltifat etmez. Herkesin tabiatı, kendi nefsinin yaptıklarını beğenir, başkasını da hor görür. Bu sebeple herhangi bir fiilin **kabih** (çirkin) olduğuna mutlak surette hüküm verebilir.

Bazan bir fiilin, bizzat kendiliğinden aslında **kabih** olduğu söylenir. Bunun sebebi de o fiilin, kendi maksadına uygun olmayışıdır. Kendi menfaatını terazinin bir kefesine koyar, bütün âlemi de öbür kefeye koyar. Kendi menfaatına uygun olmayanın haddizâtında gerçekten çirkin olduğunu zanneder ve ona göre hüküm verir.

Yanılmasının sebebi, çirkinliği o şeyin zâtına izafe ettiği içindir. Bunun da kaynağı, başkalarına ve kendi nefsinin bazı durumlarına dikkat etmekten gafil olmasıdır. Nitekim kendisi ile ilgili olarak kötülediği şeyi, maksadına uygun hale dönünce güzel bulup över.

2) **İkinci yanılma:** İnsan, her türlü durumlarda maksadlara aykırı olup ancak çok nâdir hallerde uygun olan bir şeyin kesin olarak **kabih** (çirkin) olduğuna hükmeder.

Bu gibi hallerde hükmünü genelleştirmesi, nâdir durumdan gaflet etmesinden, unutmasından, nefsine galip olmamasından ve hâfızasını kaplamış olmasından ileri gelir. Meselâ, yalanın her hâl-ü kârda çirkin bir şey olduğuna hükmeder ve bu çirkinliği yalanın zâtına bağlar. Bunun sebebi, birçok menfaatlerin bazı durumlarda yalanla irtibatından gaflet etmesidir. O nâdir durum meydana gelse bile belki o yine yalanı güzel bulmaktan tiksinecektir. Çünkü kendisi yalanı kötüleyegelmiştir.

Eğitim ve ıslah yolu ile insan tabiatı, çocukluk çağlarından itibaren yalandan uzaklaştırılır. Yalanın, aslında kötü bir şey olduğu, asla yalan söylememesi ve yalanın, her zaman kendisine musallat olduğu, an-

cak nâdir hallerde ondan ayrıldığı ve bir şartla çirkin olduğu kendisine telkin edilir. Ancak bu şartla dikkati çekilmez,bu sebeple yalanın her zaman ve her yerde çirkin bir fiil olduğu onun tabiatına yerleştirilmiş olur.

3) **Üçüncü yanılma:** Zan ve kuruntunun öne geçmesidir. Şöyle ki; bir şey, başka bir şeye yakınlaşmış olarak görülürse, çaresiz olarak o şeyin de mutlak surette o nesneye yakın olacağını zanneder ve özel durumun daima genel duruma yakın olduğunu fakat genel durumun, özel duruma yakın olması gerekmediğini anlayamaz.

Meselâ, yılan tarafından zehirlenen bir kişinin, karışık renkli ipten korktuğu söylenir. Bunun sebebi de, kendisine saldıran hayvanı, karışık renkli ip suretinde görmüştür ki, ipi gördüğü zaman **vehim** (kuruntu ve zan), görüntünün aksinden daha öne geçer. Böylece onun da kendisine zarar vereceğini zanneder ve buna hükmeder. **Akıl** bunu tekzîb etse bile o, hayâl ve vehme tâbi olur. Nitekim tabiatı sarı hamur helvasından, insan pisliğine benzediği için tiksinebilir ve insan pisliği denildiği vakit bazıları kusacak gibi olur. **Akıl** bunu tekzib etse de vehim öne geçtiği için artık onu alıp yiyemez.

İnsan tabiatında bundan daha ağırı da vardır. Meselâ, çirkin oldukları için **Hindlilere** ve **Zencilere** takılan isimler, insan tabiatını etkiler. **Türklerin** ve **Rumların** en güzeline bu isim takılsa, tiksinti uyandırır. Çünkü çirkinlik vehmini bu isme yakın ve bitişik olarak duymuştur ki, o ismi duyunca isimlendirilen nesnenin de çirkin olacağını zanneder ve ona göre hüküm verir.

Bu gibi yanılmalar aklen gayet açık olmakla beraber bunlardan gaflet etmemek gerekir. Çünkü halkın söz, inanç ve fiillerinde atılganlık ve çekingenlikleri bu gibi vehim ve kuruntulara tâbidir.

Kuruntulara kapılmayıp akla tâbi olmak, ancak **Allah** (C.C.)'ın ermiş kullarının işidir. **Allah** (C.C.) onlara, Hakk'ı hak olarak gösterir ve Hakk'a sarılmaları için onlara güç verir.

Eğer itikadî meselelerde bir deneme yapmak istersen **Mutezile'den** avam bir kişinin anlayışına uygun makul bir mesele anlat, onu derhal kabul edecektir. Ama bu görüşün **Eş'ari** mezhebine ait olduğunu söylediğin vakit, **Eş'arî'ye** karşı kötü zan beslediğinden dolayı az önce tasdik ettiği sözleri bu kez yalanlamaya çalışacaktır. Çünkü çocukluğundan beri **Eş'ari** mezhebinin kötü olduğu kendisine aşılanmıştır.

Yine **Eş'arî'den** avam bir kişinin anlayışına uygun makul bir mesele anlat, o da derhal kabul edecektir. O meselenin **Mutezile** mezhebine mensup bir kişinin sözü olduğunu söyle. Az önce tasdik ettiği şeyi bu kez çirkin bulacak ve yalanlamaya çalışacaktır.

Ben, bunlar sadece avamın tabiatıdır demiyorum, ilim kisvesine bürünmüş olarak gördüğüm kişilerin çoğu da bu tabiattadır. Çünkü onlar da avam gibi taklidcidirler.

Ne var ki avam olanlar sadece mezhebi taklid ederler. Onlar ise mezhep taklidine ilave olarak delil taklidini de eklemişlerdir.

Böyle kişiler gerçekte Hakk'ı değil, taklid yolu ile hak olduğuna inandıkları mezhebi müdafaa etmek için hile yollarını ararlar. Kendi görüşlerince inançlarını

destekleyen bir şeye rastladıkları vakit: "**işte delili bulduk!**" derler. Fakat görüşlerini zayıf düşüren bir durum ortaya çıkınca: "**Bizim şüphemiz var!**" diyerek kaçamak yol ararlar.

Oysa; gerçek, bunun zıddıdır. Yani aslında hiçbir görüşe saplanmadan delile bakmalı ve delilin gerektirdiği neticeye hak, bunun zıddına da bâtıl demelidir.

Eğer denilirse ki: "**Güzellik ve çirkinliği, maksadların uygun olmasına ve uygun olmamasına bağlı kıldınız. Halbuki aklı başında kişinin, faydasız şeyi güzel bulup takdir etmesine ve faydalı şeyi de çirkin bulup kötülemesine şâhid olmaktayız.**

İstihsana (güzel bulmaya) gelince; bir insanı veya bir hayvanı ölme aşamasına gelmiş olarak gören kişi, bir yudum su ile bile olsa onu kurtarmayı güzel sayar. Bu kişinin dini inancı olmayabilir, dünyada da bir karşılık beklemez. Herkesin gözü önünde olmadığı için kimseden bir övme de beklemez.

İstikbaha (çirkin görmeye) gelince; meselâ, silah zoru ile küfre zorlanan kişi, lisanen küfür kelimesini söylemesine Şer'an izin verilmiş olmasına rağmen ölüme razı olması ve küfür kelimesini ağzına almaması da güzel sayılmıştır.

Yine dini inancı olmayan bir kişi düşünelim. Bu kişi, silah zoru ile ahdini bozmaya zorlansa, o kişinin ahdini bozmasında ona göre bir zarar yoktur. Ahdine sâdık kalmasında helâki olduğu halde ölümü göze alması ve ahdine sâdık kalması da güzel sayılmıştır.

Bu durumda güzelliğin ve çirkinliğin, sizin zik-

rettiğiniz manalardan başka bir manası olması gerekir."

Cevaben deriz ki: Yukarıda anlattığımız yanılmalara vâkıf olmak, bu problemi çözer. Şöyle ki; dinî inancı olmayan kişinin kurtarma cihetini tercih etmesi, insanın merhametinin icabıdır. Onun bu tabiattan ayrılması imkânsızdır.

Kendisinin aynı felâkete uğradığını farzedecek, başkasının onu kurtarmaya gücü yettiği halde kurtarmamasını çirkin bulacak ve helâk olma durumuna gelmiş olan kişinin şu anda aynen onun gibi düşündüğünü farzedecek, derhal atılacaktır.

Bu durum, çirkinlik nedir bilmeyen bir hayvanda yahut şefkat ve merhamet yoksunu bir insanda farzedilirse, tabiatı kendisinden ayrılmadığına göre geriye başka bir husus kalıyor. O da, mahlukata karşı şefkat ve güzel huy ile övünmektir.

Eğer kimsenin bilmediği bir yerde farzedilse, yine bilinmesi ihtimali vardır.

Bilinmesi imkânsız olan bir yerde farzedilirse, yine kişinin nefsinde bir tercih kalır.

İnsan tabiatı, sevgilisini bir yerde görür ve onunla o yerde uzun süre arkadaşlık ederse, o yer ve onun duvarları ile diğer yerler arasında nefsinde bir başkalık duyar.

Bu sebeple şair diyor ki:

"Ben bir diyara uğradım
Leylâ'nın diyarına
Öptüm gâh şu duvarı
Ve gâh bu duvarı

Meskenin duvarları değil
Kalbime şefkat eden
Elbet sevgisidir ancak
O meskende oturanların.”

İbn-i Rûmî de insanların vatan sevgisini ne güzel dile getirmiştir:

“Kişilere vatanlarını sevdiren
Gençliğini orada geçirdiği
Tatlı birer hatıralardır
Vatanlarını andıkları zaman

Çocukluk yılları, gençlik yılları
Eşleri, dostları ve arzuları
Hayallerinde canlanır hemen
Vatanlarını andıkları zaman.”

İnsan, ahlâk ve gelenekleri araştırıp incelediği zaman bunun sayısız örneklerine şahid olur. Meselenin dış görünüşüne aldanıp yanılmaları, kişisel ahlâkın sırlarından gaflet etmeleri, bu meylin ve benzerlerinin yaratılış itibariyle nefsin boyun eğmesine bağlı olduğunu bilmemeleri bu yüzdendir.

Yanılgıya düşen hayal, akla hükmedemez. Fakat **nefsî güçler**, vehimlere (kuruntulara) itaatkâr olarak yaratılmışlardır. Meselâ, bir insan hatırlama yolu ile lezzetli bir yemek hayal etse, hemen ağzı sulanır. Bu da çiğneme işinde kolaylaştırıcı rol oynamakla vazifeli bulunan salyanın tahayyül yolu ile akması için **Allah** (C.C.)'ın âmâde kıldığı kuvvete itaat etmekle meydana gelir. Çünkü bu kuvvet, hayal kurmakla da

harekete geçebilecek özelliklere sahiptir. Hatta oruçlu olduğu için yahut başka bir sebepten dolayı o anda yemeğe niyeti olmadığını da biliyor olabilir!

Yine kavuşmayı arzuladığı güzel bir sureti hayalinde canlandırınca tenasül uzvunu gerginleştiren güç harekete geçer, esintileri sinirlerin oyuklarına doğru sevkeder, onları doldurur ve çiftleşmeye mahsus ıslak meziyi akıtmakla görevli olan kuvvet harekete geçer.

Bütün bu olanların hepsi incelenirse, bunlar aklın hükmü iledir. Yoksa o vakit henüz olmayan bir fiilden imtina edildiği için değil. Fakat **Allah** (C.C.) ilâhî âdet gereği bu kuvvetleri hayal ve vehmin hükmüne âmâde kılmıştır.

Akıl, ister vehme yardım etsin, ister etmesin bu ve buna benzer durumlar, fiilin iki yanından birini diğerine tercih sebebinde yanılmanın kaynağıdır.

Küfür söz söylemeğe gelince; çirkin olan bir şey, aslında çirkindir. Ama ölüm tehdidi karşısında aklı başında olan bir kimse ona asla çirkindir diyemez. Hatta direnmeyi **kabih** (çirkin) görür.

Eğer direnme güzel kabul edilirse, bunun **iki sebebi** vardır: **Biri,** sabır ve boyun eğme karşılığında sevabın daha çok olduğuna inanması, **diğeri de,** dinde manevî güç gösterip direndiğinde buna karşılık övgü beklemesidir.

Nice yiğitler vardır ki, her biri tehlikenin içine dalar ve birçok düşmana birden hücum eder. Hatta onların hepsine birden güç yetiremeyeceğini de bilmektedir. Fakat ölümünden sonra kahramanlık destanlarına konu olacağını düşünür ve başka şeyleri umursamaz.Ahdi bozmamanın sebebi de böyledir.

Çünkü ahde bağlılık gösteren bir kimse, halkın medhine layık görülür ve toplumun menfaatleri yararına tarih boyunca yaşatılır.

İşte bu kısa açıklamalar bu bölümün sırlarına dair bu kadar bilgiyi içermektedir. Bunun kıymetini, akıl ile bilinen şeylerle uğraşarak hayli yorulmuş olanlar ancak bilirler.

Şimdi bu bölümde çözümü arzu edilen **yedi önemli meseleye** geçiyoruz:

1) **BİRİNCİ MESELE: Allah** (C.C.)'ın mahlûkatı yaratması câizdir. Yaratmış ise, buna mecbur olduğu için yaratmış değildir.

Yarattıktan sonra onları mükellef kılmamasının da câiz olduğunu iddia ediyoruz. Mükellef kıldı ise, buna mecbur olduğu için mükellef kılmış değildir.

Mutezileden bir gurup, yaratmanın ve yarattıktan sonra da mükellef kılmanın, O'nun hakkında **Vâcib** (mecburi) olduğunu söylemişlerdir.

Gerçek şu ki; onların: **"Yaratma ve mükellef kılma vâcibdir!"** sözleri anlaşılmayan bir manadır.

Daha önce açıkladığımız gibi **"Vâcib"** lâfzından anlaşılan mana, vâcibi terk edenin şimdi veya daha sonra zarara uğraması veya karşıtının imkânsız olmasıdır.

Allah (C.C.) hakkında zarar düşünülemez. Yaratma ve mükellef kılmanın terkinden de muhâl lâzım gelmez. Ancak böyle bir terkin, ilm-i ezelîde irade ile geçen hususa aykırı bir durum getireceği söylenirse bu gerçektir. Çünkü iradenin mevcut olduğu veya ilmin bir şeye taalluk ettiği farzedilirse, bu durumda murâd ve malûmun hâsıl olması çaresiz vâcibdir.

Eğer denilirse ki: **"Hakk Teâlâ üzerine vâcib oluşu, yaratıcının menfaatı için değil, halkın menfaatı içindir."**

Cevaben deriz ki: Sizin; **"halkın menfaatı içindir"** sözünüz, bahane göstermektir. Burada bahane gösterilen hüküm **Vâcib** olmuştur. Biz bu hükmü açıklamaya davet ediyoruz. Sebep göstermemiz meseleyi halletmez. **"Yaratma ve mükellef kılma halkın menfaatı için vâcibdir"** sözünüzün manası nedir? Vâcib olmanın manası nedir?

Biz vücub lafzından ancak üç mana anlıyoruz ki, bu sözde o manaların üçü de yoktur. Eğer bu lafızdan dördüncü bir mana kasdediyorsanız önce onu açıklayın sonra sebebini gösterin.

Farzımuhâl yaratmada halk için faydalar olduğunu kabul edelim. Yine mükellef kılmayı da kabul edelim. Eğer başkasının menfaatlanmasında kendisi için bir fayda yoksa, başkasının yararına olan şey, O'nun üzerine vâcib değildir.

Mutezile için bu çaresizlikten kurtuluş yoktur. Bununla beraber o sözün, mükellef kılmada değil ama yaratmada bir nebze doğru olduğunu söyleyebiliriz. O da bugünkü mevcut halk değildir. Ancak gam ve kederden uzak, cennetle nimetler içinde yaşayan halkdır. Bu mevcut olan bir yaratılmadır.

Bugünkü mevcud olan halka gelince; akıl sahiplerinin hepsi de yok olmayı temenni etmişleıdir.

Bazıları: **"Ne olaydı lüzumsuz bir metâ olarak atılmış ve unutulmuş olaydım!"** demişlerdir.

Bazıları: **"Ne olurdu bu varlık âlemine gelmeseydim"** demişlerdir.

Kimileri yerden bir kerpiç kaldırarak: "**Ne olurdu bu kerpiç ben olaydım**" demişlerdir.

Kimileri de kuşu işaret ederek: "**Ne olaydı şu kuş ben olaydım!**" demişlerdir.

Bu tip sözler, gerçek akıl sahibi olan enbiyanın ve evliyanın sözleridir. Kimi hiç yaratılmamış olmayı, kimi de mükellef olmamak için kerpiç veya kuş olmayı temenni etmişlerdir.

Keşke hikmetini anlayabilseydim! Aklı başında olan bir kimse, mükellef kılmada halk için fayda olduğunu nasıl söyleyebilir!

Faydanın manası, külfeti kaldırmaktır. **Teklifin manası ise,** külfete koşturmaktır. Külfet ise, elem ve acıdır. Sevaba bakılınca da o faydadır. Fakat **Allah** (C.C.) kullarını sorumlu kılmadan da sevabı onlara ulaştırmaya kadirdir.

Eğer denilirse ki: "**Sevap, hak kazanmak sureti ile elde edilirse, minnet ve ihsan ile gelmesinden daha tatlı ve üstün olur.**"

Cevaben deriz ki: Hakk Teâlâ'ya karşı kibirli olmayı ve onun ihsanından çıkmayı tad sayma derecesine kadar alçalmış olan akıldan **Allah** (C.C.)'a sığınmak, taşlanmış olan şeytandan **Allah** (C.C.)'a sığınmaktan daha evlâdır.

Keşke hikmetini anlayabilseydim! Kafasında bu gibi vesveseler taşıyan kimse, nasıl akıllılardan sayılabilir!

Zahmetsiz ve külfetsiz cennete girmeyi ve orada ebedî kalmayı isteyen kişinin mükellef kılındıktan sonra sevaba hak kazanacağı fikri doğru bile olsa bunu muhatap almaya değmez. Bu konu tartışılır.

Ve yine keşke bileydim! Kul, sayesinde sevaba hak kazandığı o tâatı nereden bulmuştur?

Kendi varlığından, kudretinden, iradesinden, organlarının sağlıklı oluşundan ve sebeplerinin hazırlanmış olmasından başka bir şey var mıdır?

Bütün bunların **Cenab-ı Hakk'ın** nimetinden ve fazl-u kereminden başka bir kaynağı mı vardır?

Bütünüyle aklın gereği olan huylardan sıyrılmış olmaktan **Allah** (C.C.)'a sığınırız.

2) **İKİNCİ MESELE:** Biz iddia ediyoruz ki, **Allah** (C.C.) kullarına güç yetirdikleri şeyi de, yetiremedikleri şeyi de yükleyebilir.

Mutezile ise, bu görüşe karşı çıkarak güç yetirilemeyen şeyin yüklenemeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Ehl-i Sünnet itikadına göre teklifin bir hakikatı vardır. O da Kelâm'dır. Ve yine onun bir kaynağı vardır. O da mükellef kılandır. Şartı da konuşan olmaktır.

Teklifin varacak yeri, kelâmı anlaması şartı ile mükellef kılınandır.

Cansızlarla ve delilerle konuşmaya, hitap ve teklif denmez. **Teklif,** bir çeşit hitaptır. Onun ilgili olduğu şey vardır. O da kendisi ile mükellef kılınandır. Onun da şartı, sadece anlaşılabilir olmasıdır. Varlığının mümkün olması ise, kelâmın gerçekleşmesi için şart değildir. Çünkü teklif, kelâm olduğuna göre anlayan kişiden, anlayan kişiye, anlaşılan konuda sâdır olur.

Eğer muhatab olan kimse, konuşan kimseden daha aşağı seviyede ise, buna **teklif** denilir.

Eğer muhatab, konuşan kimsenin seviyesinde olursa buna **iltimas** denilir.

Eğer muhatab, konuşan kimseden daha üst seviyede olursa buna **dua** denilir.

Nisbetler değiştikce bu isimler de değişir. Bu hususun **câiz** olmasının deliline gelince; onun müstakil olması, ya beyaz ve siyahın bir araya gelmesi gibi varlığını düşünmenin mümkün olmayışındandır. Yahut da kötü görmek içindir. Kendiliğinden imkânsız olması bâtıldır. Çünkü siyah ile beyazın birarada olması mümkün değildir. Ancak böyle farzedilmesi mümkündür.

Muhatabın mezhebine göre teklif lafzîdir. Bu takdirde kişinin, kötürüm olan kölesine: **"Ayağa kalk!"** demesi imkânsız değildir. Ya da bizim itikad ettiğimiz gibi nefisle kaim olan bir ihtiyaçdır.

İhtiyacın nefisle kaim olduğu güçlüden yana tasavvur edildiği gibi, âcizden yana da tasavvur edilir.

Allah (C.C.) maksadlardan münezzehdir. Ama insana gelince; akıllı ve mazbut bir insanın, güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmesi çirkin sayılabilir. Ancak kullar hakkında çirkin görülen bir şey, **Allah** (C.C.) hakkında da çirkin görülemez.

Eğer denilirse ki: **"Güç yetirilemeyen bir şeyin teklifinde fayda yoktur.**

Kendisinde fayda olmayan şey abesdir.

Abes ise Allah (C.C.) hakkında düşünülemez."

Cevaben deriz ki: Bunlar üç iddiadan ibarettir:

a) **Birincisi:** Onda bir fayda olmadığını kabul etmeyiz. Belki de onda kullar için **Allah** (C.C.)'a malûm olan nice faydalar vardır. Fayda, yalnız gerekeni yapma ve buna karşılık sevap almaktan ibaret değildir.

Belki emrin meydana çıkışında ve buna tâbi olarak teklife inanmakta fayda vardır. Nitekim **Hz. İbrahim'e** oğlunu kesmesini emretti. Daha sonra bunu kaldırdı.

Ebû Cehil'e de imanı emretti ve onun iman etmeyeceğini de haber verdi. O'nun verdiği haberin tersi düşünülemez.

b) **İkincisi:** Kendisinde fayda olmayan şey abesdir demek, ibarenin tekrarından başka bir şey değildir. Çünkü **"abes"** lafzı ile, faydasız olan bir şeyin kasdedildiğini açıklamış bulunuyoruz.

Eğer başka bir mana kasdediliyorsa, o mana da meçhûldür.

c) **Üçüncüsü:** Abes, **Allah** (C.C.) hakkında düşünülemez iddiasıdır ki, bu iddiaya hile karışmıştır. Çünkü aslında abes, faydalara konu olan kişiden sâdır olan faydasız fiillerdir.

Öyle ise, faydalara maruz olmayan bir kimseyi bu isim ile adlandırmak, hakikatle ilgisi olmayan **mecaz** bir ifadedir.

Bu, ağaçları sallayan rüzgâr gibidir ki, ağaçları sallamada rüzgâr için bir fayda yoktur.

Yahut şöyle diyen adamın sözüne benzer: **"Duvar gâfildir!"** Yani, ilim ve cehil'den hâlîdir, demektir. Çünkü **"gâfil"** ismi, ilmi ve cehli kabul eden kimseye, onlardan hâlî olduğu (soyutlandığı) zaman söylenir.

"Gâfil" isminin, ilim kabul etmeyen bir nesneye söylenmesi, aslı olmayan bir mecâzdır. **"Abes"** isminin, **Allah**'ın fiillerine ıtlâk edilmesi de böyledir.

Meselenin ikinci kısmında zikredilen **Ebû Cehil konusuna gelince; Allah** (C.C.), **Ebû Cehil'i** iman

etmekle mükellef kıldı ve onun iman etmeyeceğini Peygamberimize haber verdi. Sanki ona, iman etmeyeceğine iman etmesini (inanmasını) emretmiş olurdu!

Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz de Ebû Cehil'in iman etmeyeceğini bildirdi.

Oysa ki; **Ebû Cehil, Resûlullah (S.A.V.)'i** tasdik etmekle yükümlü idi. Sanki ona: **"Tasdik etmeyeceğini tasdik et!"** denilmiş oldu. Bu ise, mümkün değildir.

Konuyu biraz açalım; malûmun (bilinenin) zıddı vâki olmaz. Ancak onun imkânsızlığı kendi zâtından değil, başkasından dolayıdır. Her kim: **"İman etmeyen kâfirler, iman etmekle emrolunmamışlardı!"** derse, **şeriata** karşı gelmiş olur. Yine her kim: **"Allah (C.C.)'ın kâfir olduklarını bilmesi ile beraber, onların iman etmeleri kendilerinden beklenirdi!"** derse **aklı** inkâr etmiş olur.

Her fırka, emre boyun eğme tasavvur edilmeksizin, emrin tasavvur edildiğini söylemek zorundadır. İmanın, güç yetirilen bir şey olduğunu ve kâfirin de iman etmeye kudreti olduğunu söylemek meseleyi halletmez.

Bizim kabul ettiğimiz esasa göre, fiilden önce kudret yoktur. Kâfirlerin kudreti, ancak kendilerinden sâdır olan küfre yetmiştir.

Mutezile'ye göre, kudretin bulunması imkânsız değildir. Ancak kudret, güç yetirilen nesnenin meydana gelmesi için yeterli olmayıp bunun irade gibi ve başka şartları vardır. Şartlardan biri de **Allah**'ın ilminin, cehle (bilgisizliğe) dönüşmemesidir.

Kudret, kendisi bizzat murâd olunmaz. Bilâkis o, fiilin oluşunu kolaylaştırmak içindir. O halde ilmin, cehalete dönüşmesine yol açan fiil nasıl müyesser olur!

3) **ÜÇÜNCÜ MESELE: Allah** (C.C.)'ın, suçu olmayan bir canlıyı incitmeye kadir olduğunu ve üzerine de sevap vermek zorunda olmadığını iddia ediyoruz.

Mutezile'ye göre böyle olması imkânsızdır. Çünkü bu, çirkin bir şeydir. Onların bu görüşüne göre, ezilen ve zahmet çeken bir pireyi ve tahtakurusunu **Allah** (C.C.)'ın haşretmesi (yaratması) ve çektiği eziyete karşılık ona **sevap** vermesinin **Vâcib** (mecbur) olduğu neticesi lâzım gelir.

Bazıları da onların ruhlarının **tenâsüh** denilen reankarnasyon (ruh göçümü) yolu ile başka bedenlere aktarıldığını ve çektikleri acıya karşılık tad duydukları görüşüne sahip olmuşlardır. Bu fikirlerin bozukluğu ise aşikârdır.

Biz diyoruz ki; suç işlemekten uzak olan hayvan, çocuk ve delileri incitmenin güç yetirilen bir şey olduğu his ve müşahede ile bilinmektedir.

Haşr ve **sevabın** bu durumda **Allah** (C.C.) üzerine **Vâcib** olduğu iddiasına gelince; bu, vâcibin manası bahsine dönüşdür. **Allah** (C.C.) hakkında vâcibin imkânsız olduğu açıkca belli olmuştur. Eğer vâcibi dördüncü bir mana ile açıklamaya kalkışırlarsa bu, anlaşılmayan bir mana olur.

Eğer böyle bir durumun, **Allah** (C.C.)'ın hikmet sahibi olması ile çeliştiğini zannederlerse, deriz ki; şayet hikmetten, yukarıda geçtiği gibi işlerin nizamına

dair ilim ve onları tertip etme kudreti kasdediliyorsa, bunda hikmet sahibi olmakla çelişen bir husus yoktur. Eğer başka bir husus kasdediliyorsa, bizce bu husus da zikrettiğimiz hükme tâbi olmak zorundadır. Çünkü bundan başkası, manasız bir lafızdan ibarettir.

Eğer denilirse ki: **"Böyle bir durum Allah (C.C.)'ın zâlim olmasını gerektirir. Oysa, Allah (C.C.) buyuruyor ki:**

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ

"Senin Rabbin, kullara zulmedici değildir." (27)

Cevaben deriz ki: Gaflet'in duvardan ve abes'in rüzgârdan soyutlandığı gibi **zulûm** de **Allah** (C.C.)dan uzaklaştırılmıştır.

Zulûm, fiili başkasının mülküne tesadüf etmesi mümkün olan kişiden tasavvur olunur. Böyle bir fiil, **Allah** (C.C.) hakkında düşünülemez.

Ya da **zulüm,** emir kulu olması mümkün olan kişiden tasavvur olunur ki, Onun fiili, başkasının emrine muhalif olur.

Bir insanın kendi mülkünde tasarruf sahibi olduğu olup her ne yaparsa yapsın **zâlim** olduğu düşünülemez. Ancak **şariatın** emrine muhalefet ederse bu yönü ile **zâlim** olur.

O halde, başkasının mülkünde tasarruf ettiği düşünülemeyen ve başkasının emri altında olması tasavvur edilemeyen zât'dan zulmün soyutlandığı sabittir.

4) **DÖRDÜRCÜ MESELE: Allah** (C.C.) üzerine, kullarına en uygun olanı gözetmek vâcib değildir. O dilediğini yapar ve dilediği gibi hüküm verir.

Mutezile, bunun aksini savunmaktadır. Onlar, **Allah** (C.C.)'ın fiilleri üzerine yasak koymakta ve kullar için en elverişli olanı gözetmeyi O'nun üzerine vâcib kılmaktadırlar.

Allah (C.C.) hakkında vâcib (mecbur) olmanın imkânsızlığına delâlet eden delil, yukarıda daha önce anlatıldığı üzere bu görüşün de **bâtıl** oluşuna delâlet eder.

Allah (C.C.)'ın fiillerinden bir örnek zikredelim ki, bunda kul için elverişlilik yoktur.

Üç çocuk farzedelim:

Biri, çocukluğunda müslüman olarak öldü.

İkincisi, büluğa erdi, müslüman oldu ve müslüman olarak öldü.

Üçüncüsü de, kâfir olarak büluğa erdi ve kâfir olarak öldü.

Mutezile'ye göre adalet şöyle olur:

Ergin olarak ölen kâfir ebedî **cehennemde** kalır.

Ergin olan **müslüman cennete** girer ve çocuğun derecesinden daha üstün bir mertebeye nâil olur.

Büluğ çağından önce ölen sabi (çocuk) ise **cennete** girer fakat onun derecesi, ergin olan müslümanın derecesinden daha düşük olur.

Şimdi bu durumda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Müslüman çocuk der ki:

- Yarabbi! Niçin benim mertebemi onun derecesinden aşağı düşürdün?

Allah (C.C.) cevap verir:

- Çünkü o, büluğ çağına erdi ve bana itaat etti. Sen ise büluğ çağından önce öldüğün için büluğdan sonra bana itaatin olmamıştır.

Çocuk der ki:

- Yarabbi! Büluğdan önce benim canımı aldığın için sana taatta (ibadette) bulunamadım. Benim menfaatım, ömrüme gün katmanda idi. Tâ ki büluğa ereyim de taatta bulunayım ve onun derecesini kazanayım. Ebediyete kadar beni bu rütbe ve şereften niçin mahrum bıraktın? Oysa ki, beni de o rütbeye ulaştırmaya gücün yeterdi.

Sabiye (çocuğa) şöyle cevap verilir:

- Bildim ki, sen büluğa erseydin âsi olacaktın. Bana itaat etmeyecek ve azabıma uğrayacaktın. Cennetteki bu düşük rütbeyi senin için, azaba uğramaktan daha iyi ve elverişli gördüm.

O zaman ergin olan kâfir, cehennem çukurundan şöyle seslenir:

- Yarabbi! Büluğa erince benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Çocukken canımı alarak beni de cennetteki o düşük mertebeye koysaydın şüphesiz benim için cehennemde ebedî kalmaktan daha elverişli ve daha iyi olurdu. Ölmek benim hakkımda daha hayırlı iken niçin beni yaşattın?

Böyle bir seslenişe verilecek cevap yoktur. Malûmdur ki, bu üç kısım insan her zaman mevcuttur ve bu senaryo ile açıkca belli olmuştur ki; kullar için en elverişli olan şey, **Allah** (C.C.) üzerine vâcib değildir.

5) **BEŞİNCİ MESELE:** İddia ediyoruz ki, **Allah**

(C.C.) kullarını mükellef kılar ve onlar da O'na itaat ederlerse, kendilerine sevap vermek **Allah** (C.C.) üzerine vâcib (mecbur) değildir.

Dilerse sevap verir,

Dilerse azab eder,

Dilerse hemen yok eder ve mahşerde diriltmez,

Dilerse bütün kâfirleri affeder,

Dilerse bütün mü'minlere azab eder.

Esasen bütün bunlar, ne imkânsızdır ve ne de **Ulûhiyet** sıfatlarından biri ile tezad teşkil eder. Çünkü O, kendi mülkünde ve kendi kulları üzerinde tasarruf sahibidir. **Sevap** ise ayrı bir fiildir. Sevabın vâcib olduğu bu kelimenin üç manasından da anlaşılmamaktadır. Bu kelimede güzelliğin ve çirkinliğin de manası yoktur.

Eğer sevaptan başka bir mana kasdediliyorsa onu da anlatmaya imkân yoktur. Ancak, **"Onun va'dettiği şey olur"** sözü yalandır denilirse, bu imkânsızdır. Biz bu mana ile onun vâcib oluşuna inanırız, inkâr etmeyiz.

Eğer denilirse ki: **"Sevaba güç yetirmekle beraber teklifte bulunmak ve sevabı terketmek çirkindir."**

Cevaben deriz ki: Çirkin sözü ile onun, mükellef kılanın maksadına aykırı olduğunu kasdediyorsanız, mükellef kılıcı olan **Allah** (C.C.), maksadlardan yüce ve münezzehdir.

Eğer bu söz ile mükellefin kendisinin maksadına aykırı olduğunu kasdediyorsanız, bu herkesce kabul edilir. Fakat mükellefe göre çirkin olan nedir? Niçin o fiili yapmaktan kaçınılır? Özellikle güzellik ve çirkin-

lik, onun hakkında aynı derecededir.

Biz onların bozuk itikadlarına inmiş olsak da, kölesine hizmet ettiren bir kişinin üzerine sevabın âdeten vâcib olduğu fikrine katılmayız. Çünkü sevap, yapılan işin bedelidir ki, bu durumda köleliğin faydası kalkmış olur. Kölenin vazifesi, efendisine hizmet etmektir. Eğer bu vazife, bir bedel karşılığında olursa ona hizmet denmez.

İşin garip tarafı, **Allah** (C.C.)'ın nimetinin hakkını ödemek üzere, kulların üzerine şükretmenin vâcib olduğunu, bu şükre karşılık olarak da **Allah** (C.C.)'ın üzerine sevabın vâcib olduğunu söylemeleridir.

Böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü **kul,** üzerine düşeni yapınca ona karşılık bir bedel lâzım gelmez. Aksi halde sevaba karşı yeni bir şükür ve yeni bir şükre karşı yeni bir sevap lâzım gelir! Bu da sonsuza doğru sürüp gider ve yaratıcı ile kuldan herbiri diğerinin hakkı ile ebedî olarak bağlı kalır ki, böyle bir şey de düşünülemez.

Bundan daha aşırı görüşleri de vardır. **Şöyle ki;** her kâfire ebedî olarak azâb etmesinin, hatta büyük günah işleyen ve tevbesiz ölen her kişiyi de cehennemde ebedî tutmasının **Allah** (C.C.) üzerine vâcib olduğunu söylemişlerdir.

Böyle bir şey **keremi, mürüvveti, aklı, âdeti, şeriatı** ve bütün işleri bilmemektir.

Biz diyoruz ki; akıl ve gelenekler, affetme ve bağışlamanın, cezalandırma ve intikamdan daha üstün olduğunu göstermektedir. Cemiyet affedeni, intikam alandan daha çok övmekte ve takdir etmektedir.

Hal böyle iken, af ve ihsan nasıl kötülenebilir! İnti-

kam almaya nasıl güzel denilebilir!

İşlenen cürüm sebebiyle zarar gören bir kişi hakkında durum böyle olunca, **ulûhiyet** ve yüceliğine karşı küfür ve imanın, tâat ve isyanın eşit olduğu **Allah** (C.C.) hakkında nice olmalıdır!

Bir anda bir kelime ile meydana gelen isyan karşılığında cezalandırma cihetine gitmeyi ve cezanın ebedî olmasını nasıl güzel bulabiliyor! Güzel bulmada aşırı giden aklî dengesi bozuk kişi, âlimlerin meclisine değil, tımarhanenin duvarları arasına lâyıktır.

Diyoruz ki, bir tarikat yolcusu, bu düşüncelerin tamamen zıddına bir yola girse, onun güzel sayma ve çirkin sayma mevzularına daha yakın olduğunu görürüz.

İnsanın, aradan zaman geçmiş ve araştırıp bulması güçleşmiş olan bir suçu araştırıp ortaya çıkarması ve cezalandırması ancak **iki yönden** çirkin sayılmaz:

a) Cezalandırmada başkalarını caydırma ve geleceğe ait **fayda gözetme** varsa, geleceğe ait o faydanın hebâ olacağından korkularak cezalandırma güzel sayılıp takdir edilir.

Eğer cezalandırmada geleceğe ait bir **fayda yoksa,** geçmiş fiili sırf ceza olsun diye cezalandırmak **kabîh** (çirkin)dir. Çünkü bunda ne ceza verene, ne de başkasına bir fayda vardır. Ancak suçu işleyene bir eziyet söz konusudur. Ezayı ondan defetmek ise hasen (güzel)dir.

Cezalandırmada bir fayda olsaydı ceza güzel olurdu. Halbuki fayda yoktur. Zamanı geçmiş ve faydası olmayan bir ceza, son derece çirkindir.

b) İşlenen suç sebebiyle incinen kimse, bu sebep-

le kızıp öfkelenmiş ise, öfke acıdır ve öfkenin giderilmesi, onun acısını dindirir. Suç işleyen câni her ne suretle olursa olsun cezalandırılırsa, incinen kimsenin öfkesi zâil olur.

Bu yol, aklın noksanlığına ve öfkenin galip olmasına delil teşkil etse bile nisbeten daha makul bir yoldur. Fakat verilen ceza, geleceğe ait bir menfaata taalluk etmiyorsa ve incinen kimsenin de yararına değilse, onu vâcib kılmak, çirkinliğin en büyüğüdür.

Bu söz, cezasız bırakmanın en büyük çirkinlik olduğunu söylemekten daha uygundur. Esasen yukarıda zikredilen hususların hepsi bâtıldır ve maksadların kuruntuya düşmesi ile meydana gelen vehimlerin gereğine tâbi olmadır ki, **Allah** (C.C.) maksadlardan münezzehdir.

6) **ALTINCI MESELE:** İddia ediyoruz ki, eğer şeriat gelmeseydi, **Allah** (C.C.)'ı bilmek nimetlerine şükretmek, kullar üzerine vâçib olmazdı.

Mutezile, bu görüşün aksini savunmaktadır. Onlara göre akıl, tek başına bunu gerektirmektedir.

Biz diyoruz ki; akıl, araştırmayı ve marifete ulaşmayı gerektirir. Şimdiki halde veya gelecekte fayda bakımından var olmakla yok olmanın aynı olduğunu icâb ettirir.

Eğer vâcib olmakla şimdi ve ileride hiçbir fayda yoktur derseniz, bu aklın hükmü değil, cehaletin hükmüdür. Çünkü akıl, faydasız olan şeyi emretmez. Faydalardan hâlî olan bir şey abesdir. Eğer bir fayda varsa, bu fayda ya Cenab-ı Hakk'ın kendisine râci olacak, yahut kula râcî olacaktır.

Faydanın **Allah** (C.C.)'a râcî olacağı (döneceği)

düşünülemez. Çünkü yüce yaratıcı, faydalardan münezzehdir.

Şayet **kula** râcî olursa, o takdirde fayda ya halde yahut gelecekte olacaktır. Eğer halde olursa, onda bir fayda olmayıp sırf yorgunluktur. Geleceğe maruf olursa, bu durumda beklenen ancak sevaptır. Ancak, yaptığı işin sevap olup olmadığını nereden bilecektir? Belki de yaptığı şey, cezayı gerektiren bin harekettir. Onun sevap olduğuna hükmetmek sadece aptallıktır.

Eğer denilirse ki: **"Kendisinin bir Rabbi olduğu aklına gelir da ona şükrederse, kendisine sevap vereceğini ve onu nimetlendireceğini, aksi takdirde nankörlükte bulunursa cezalandırılacağını düşünür. Şükre karşı ceza vermesinin câiz (muhtemel) olduğu asla hatırına gelmez. Akıl davasında vehmolunan zararlardan sakınmak, malûmdan sakınmak gibidir."**

Cevaben deriz ki: Biz aklın tabiatının, vehmedilen veya malûm olan zararlardan sakınmayı teşvik ettiğini inkâr etmeyiz. Böyle bir teşvike **"icab"** ismi verilmesinde bir mâni yoktur. Çünkü tabirler, şunun veya bunun tekelinde değildir. Ancak söylenen söz, sevap ve azâbın takdirinde fiil cihetini terk cihetine tercih üzerinedir.

Bilindiği gibi şükretmek veya etmemek **Allah** (C.C.) hakkında müsâvîdir. O, içimizden biri gibi değildir. İnsan, bir teşekkür ve övgü duyunca bundan hoşlanır ve mutlu olur. Nankörlükten de üzüntü duyar ve incinir.

Her iki husus da **Allah** (C.C.) hakkında eşit olduğuna göre, iki taraftan birini tercih etmek imkânsızdır.

Belki de bunun zıddı kulun aklına gelir ve iki cihetten şükrü cezalandıracağını düşünür:

a) **Birincisi,** kul şehvet ile donatılmış olarak yaratılmıştır. Onun **şükür** ile meşgul olması, fikrini yormak ve kendisini dünya zevklerinden alıkoymaktır. Belki de istenen şey, kendi nefsinin lezzet aldığı şeylerle meşgul olması, **Allah** (C.C.)'ın nimetlerinden yeteri kadar faydalanması ve **Allah** (C.C.)'a bir faydası olmayan **şükür** ile nefsini yormamasıdır! Bu ihtimal daha kuvvetlidir.

b) **İkincisi,** kendi nefsini, krallardan birinin ihsanına karşı onun sıfatlarını, huylarını, yerini, ailesi ile uykusunu ve gizli bütün sırlarını araştırmak suretiyle ona teşekkür etmeyi tasarlayan kişiyle mukayese eder. Böyle bir durumda ona denilir ki: "**Sen böyle bir teşekkürle boynu vurulmaya müstehak oldun!**

Üstüne vazife olmayan bu gibi fuzûli işlerle uğraşmak senin neyine lâzım!

Sen kim oluyorsun ki, kralın sırlarını, sıfatlarını, huylarını ve davranışlarını araştırıyorsun?

Sen kendini ilgilendiren şeylerle neden uğraşmıyorsun?"

Allah (C.C.)'ı tanımak isteyen kişi de sanki O'nun sıfatlarını, hikmetini fiillerini ve fiillerindeki sırların inceliklerine vâkıf olmayı istemektedir.

Bütün bunları bir makam ve mevkî sahibi olanlar ister. **Kul,** bu makama müstehak olduğunu nereden bilebilir! Böylece onların zannettikleri hususların, alışkanlıklardan doğma nefislerinde yerleşen ve emsaline zıd olan bir takım kuruntulardan ibaret olduğu meydana çıkmıştır.

Eğer denilirse ki: **"Vâcib olmanın anlaşılması, aklın gereği olmazsa, bu durum peygambere uymamayı gerektirir. Çünkü eğer peygamber mucize getirir de: "Mucîzeme bakın, ibaretle düşünün!" derse, muhatap diyebilir ki; araştırma ve düşünme vâcib değildir, bunun için bir adım bile atmam.**

Eğer bu vâcib ise, bunun akıl yolu ile bilinmesi imkânsızdır. Akıl bunu gerekli kılmaz.

Şeriatta bilinmesi de imkânsızdır. Şeriat ancak mucizeyi görmekle sabit olur ki, şeriatın sübûtundan önce bakmak ve düşünmek vâcib değildir. Bu ise, peygamberliğin doğruluğunun asla açıklığa kavuşmamasına yol açar."

Cevaben deriz ki: Böyle bir sözün kaynağı, vâcibin hakikatını bilmemekten ileri gelmektedir. **"Vücûb"un** manasını daha önce açıklamıştık. Onun manası, düşünülen yahut malûm olan bir zararı önlemek için fiil tarafının terk edilme tarafına tercih edilmektir. **"Vücûb"un** manası bu olunca **"mûcib"** de tercih eden olur. O da **Allah** (C.C.)dır. Zira o, eğer azabı, mucizeye bakmanın ve düşünmenin terk edilmesine bağlarsa, fiili terkinden üstün olur.

Peygamber (S.A.V.)'in mucizeye bakmanın ve düşünmenin vâcib olduğu sözünün manası, azâbın fiile yahut fiilin terkine bağlanmasında **Allah** (C.C.)'ın tercih edici olmasıdır.

Terkedilen, vücûbun kendisi değil, onu bilme cihetidir.

Vâcibin, vâcib oluşunun malûm olması şart değildir. Ancak onu isteyenin bilebilmesi mümkün olmalıdır.

Meselâ, Peygamber Aleyhisselâm der ki: "Küfür, helâk edici bir zehirdir. İman ise mutlu edici bir şifadır.

Allah (C.C.) bunlardan birini saadete eriştirici, diğerini de helâk edici vasıfta kılmıştır.

Ben senin üzerine bir şey vâcib kılmıyorum. Çünkü icâb, ancak tercihdir ve tercih eden ise Allah (C.C.)dır. Ben ancak küfrün bir zehir olduğunu haber veriyorum ve sana, haberimin doğru olduğunu bilme yolunu gösteriyorum.

Bu da mucizeyi görmendir. Eğer gösterdiğim yola girersen, bilir ve kurtulursun. Şayet terk edersen helâk olursun."

Bunun misali, hastayı ziyarete gelen bir doktora benzer ki, hasta önüne konulan iki ilaç arasında tereddüt etmektedir.

Doktor ona der ki: "Şu ilacı kullanma, çünkü o, canlıları helâk eden bir zehirdir. Sen bu sözümün doğruluğunu şöyle anlayabilirsin; onu bir kediye yedirdiğin zaman derhal ölür ve sözümüzün doğruluğu açığa çıkar.

Fakat şu ilaca gelince; senin şifan o ilaçtadır. Bunu da tecrübe ile öğrenebilirsin. Onu içersin ve iyileşirsin.

Şunu da belirteyim ki; senin iyileşmende ya da helâk olmanda benim bir kazancım yoktur. Beni yetiştiren hocamın da bir kazancı yoktur.

Eğer hasta derse ki: "Bunu yapmam akıl ile midir? Yoksa senin sözünle midir? Bunu kendi aklımla bilmedikçe tecrübeye girişmem."

Böyle davranırsa kendisini helâke sürüklemiş olur,

doktora bir zarar gelmez.

İşte **Peygamber** (S.A.V.)'in durumu da bunun gibidir. **Allah** (C.C.) ona haber vermiştir ki; tâatta şifa vardır, isyanda ise dert vardır. İmanda **mutluluk** vardır, küfürde ise **helâk** vardır.

Yine haber vermiştir ki; O, âlemlerden müstağnidir. Onlar ister mutlu olsunlar, ister bedbaht olsunlar, kendisini hiç ırgalamaz.

Peygamberin vazifesi, marifet yolunu irşad ve tebliğden ibarettir. Kim iman ederse kendi nefsi için sevap kazanmış olur. Kim de kusur ve kabahat işlerse kendi aleyhine olur. Bu gayet aşikârdır.

Eğer denilirse ki: **"Bu iş, aklın mucîb (tercih edici) olduğuna döndü. Çünkü peygamberin sözünü işitmekle ve onun iddialarını dinlemekle nefsinde azaba düşme ihtimali uyanacak ve akıl onu muhtemel azâbdan kaçınmaya sevk edecektir. Bu da ancak düşünce ile meydana gelir ki, düşünmek onun üzerine vâcib olur."**

Cevaben deriz ki: Bu meselede kapalılığı giderecek olan hakikat şudur ki; vücûb daha önce açıklandığı üzere fiilde bir çeşit tercihten ibarettir. Tercih eden ise **Allah** (C.C.)dır.

Peygamber ise, o tercih edicinin habercisidir.

Mucize, habercinin doğruluğuna delâlet eden delildir.

Düşünce, doğruluğu bilmenin sebebidir.

Akıl ise, düşüncenin ve haberin manasını anlamanın aletidir. İnsan tabiatı bir şeyin mahzurlu olduğunu anladıktan sonra akıl yolu ile ondan sakınmayı teşvik eder. Ancak va'dedilen azab aleyhinde ve va'dedilen

lehinde olmalıdır. Onu zan veya ilim olarak takdir etmez. Bu da ancak akıl ile anlaşılır. Akıl tek başına tercihi anlayamaz. Ancak peygamberden dinlemek suretiyle anlar.

Peygamber (S.A.V.) de kendisi fiili, terk üzerine tercih edici değildir. Tercih edici olan ancak **Allah** (C.C.)dır. Peygamber (S.A.V.) sadece habercidir.

Peygamber doğruluğu mucizelerle açığa çıkar. **Mucize** ise ancak kendisine bakılıp düşünüldüğü vakit delil olur.

Düşünce de akıl iledir.

İşte manalar böylece açıklanmış oldu. Şimdi gelelim lafızlarda doğru olan deyişlere:

"Vücûb" manası üstünlüktür.

"Mucîb", Allah (C.C.)dır.

"Muhbir", haberci ve mahzuru öğreten peygamber (S.A.V.)dir.

Peygamberin doğruluğunu idrak eden akıldır.

Kurtuluş yoluna girmeyi teşvik eden yaratılış fıtratıdır.

Bu meselede gerçekleri bu şekilde anlamak gerekir.

7) **YEDİNCİ MESELE:** Peygamber gönderilmesinin **câiz** olduğunu iddia ediyoruz. Bu, imkânsız değildir. Vâcib de değildir.

Mutezile bunun **Vâcib** olduğunu söylemiştir. Onlara cevap olarak görüşümüzü daha önce yukarıda açıklamıştık.

Berâhine ise, bunun **imkânsız** olduğunu savunmuşlardır.

Câiz olduğuna dair delile gelince; Allah

(C.C.)'ın mütekellim (konuşan) olduğu ve kadir (güç yetiren) olduğu delilleri ile sabit olmuştur. Durum böyle olunca, lafız veya ses, yahut işaret ya da herhangi bir delâleti yaratarak onu **nefis kelâmına** (gönül sesine) delâlet ettirmekten âciz olmadığı anlaşılmıştır. Bu durum, peygamber göndermesinin de câiz olduğunu gösterir.

Bize göre, peygamber gönderilmesinden maksad, ahirette faydalı ve zararlı olan şeyleri haber vermektir. Böyle bir haber, **Cenab-ı Hakk'ın** zâtı ile kaim olup Peygamber, bu haberin tebliği ile memurdur.

Peygamberlik davasına makrûn (yakın) olarak peygamberden olağanüstü bir fiil (mucize) südûr eder. Bu aslında imkânsız değildir. Çünkü bu husus, nefis kelâmına ve peygamberi doğrulayan nesneyi yaratmaya râcidir.

İstikbah (çirkin sayma) ve **İstihsan** (güzel sayma) yönünden bunun imkânsız oluşuna hükmedilirse **Allah** (C.C.) hakkında bu asıl kökünden koparılmış olur.

Peygamber gönderilmesinin **kabih** (çirkin) olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Nitekim **Mutezile** bile düştüğü duruma rağmen bunu çirkin görmemişlerdir.

Bunun çirkinliğini ve zâtında muhâl (imkânsız) olduğunu anlamak zarurî değildir. Ancak onların şüphelerinin sebeplerini açıklamak gerekir.

Bu meyanda **üç şüphe** vardır:

a) **Birincisi:** Şayet peygamber (S.A.V.) akılların gerektirdiği şeyle gönderilmiş olursa, akıllar müstağni olur ve peygamber gönderilmesi de abes olur. Bu ise **Allah** (C.C.) hakkında muhâldir (imkânsızdır.)

Eğer akıllara muhalif olan şeyle gönderilmiş olursa, bu durumda onu tasdik ve kabul etmek imkânsız olur.

b) **İkincisi:** Peygamber gönderilmesi imkânsızdır. Çünkü onun doğruluğunu tarif etmek mümkün değildir. Çünkü **Allah** (C.C.) halka açıkca sözle hitap edip tasdikini istese, o vakit peygamberin kendisine ihtiyaç olmazdı.

Eğer sözle hitap etmese, o takdirde peygamberin doğruluğuna delâlet eden yegane delil, olağanüstü bir fiil (mucize) olur. Bu ise, sihir, tılsım ve olağanüstü özelliklerden farksızdır. Bunlar da, onu tanımayanlara göre harika şeylerdir. Her iki taraf, yani bu gibi haller ve mucize, olağanüstü olma durumları ile eşit olunca bu şekilde ona itimad olunmaz ve onu tasdik edecek bilgi hâsıl olmaz.

c) **Üçüncüsü:** Mucizelerin sihir, tılsım ve hayal gibi şeylerden farklı olduğu bilinse bile, doğruluk derecesi nereden bilinebilir? Belki **Allah** (C.C.) onu tasdik etmekle bizi sapıtmak ve aldatmak istemiştir!

Yine belki de **peygamber** (S.A.V.)'in mesud edici olarak anlattığı şey, aslında bedbahd edicidir! Ve belki de bedbaht edici olarak anlattığı şey de aslında mesud edicidir!

Belki de **Allah** (C.C.), peygamberin sözü ile bizi tuzağa düşürmek ve helâke sürüklemek istemiştir! Çünkü saptırma size göre imkânsız değildir. Çünkü akıl, güzel saymaz ve çirkin saymaz. Aklın çirkin sayılması ile ilgili olarak **Mutezile** ile mücadele etmede gerekli olan en kuvvetli şüphe budur. Çünkü onlar diyorlar ki; eğer aldatma kötü bir şey olmasaydı pey-

gamberin doğruluğu asla anlaşılmazdı ve onun saptırma olmadığı bilinemezdi.

Yukarıdaki görüşlere karşı cevabımız şudur:

Birinci şüphe çok zayıftır. Çünkü Peygamber (S.A.V.) aklın müstakil olarak bilemeyeceği fakat tarif edildiği zaman tek başına anlayabileceği hususları haber vermek üzere gelmiştir. Çünkü akıl amellerden, sözlerden, ahlâk ve inançlardan hangisinin fayda ve zarara yol gösterdiğini bilemez. Bedbaht edici ile mutlu ediciyi birbirinden ayıramaz.

Nitekim ilaçların özelliklerini tek başına anlayamaz ama tarif edilirse anlar, tasdik eder, söz dinler, helâkten kaçar ve saadete yönelir. Yine o, hastalığı ve tedaviyi tanımada doktorun sözlerinden yararlanır. Doktorun doğru söylediğini de hal ve hareketlerinden anlar.

İkinci şüpheye gelince; mucizenin, sihirden ve hayal gücünden ayırd edilemediği ileri sürülüyor ki, bu doğru değildir. Çünkü akıl sahiplerinden hiçbiri, sihrin ölüleri diriltmeye,

Asâ'yı yılana çevirmeye,

Ay'ı ikiye bölmeye,

Denizi yarmaya,

Alaca hastalığına yakalananları ve anadan doğma kör olan kimseyi iyileştirmeye kadir olacağına kail olmamışlardır.

Kısaca şunu belirtelim ki, sihirle **mucize** arasında fark olmadığını söyleyen kimse, **Allah** için olağan olan ve güç yetirilen her fiilin sihir yolu ile tahsil edilmesinin mümkün olduğunu iddia ediyorsa, bu iddianın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu kesinlikle bel-

lidir.

Ya da iki fiil arasında bir ayırım yapıyorsa, sihir olmadığı bilinen bir hadise ile peygamberin tasdikini düşünmektedir. Bu durumda her peygamberi ve her mucizeyi ayrı ayrı müzakere etmek ve gösterdikleri mucizelerin sihir yolu ile tahsili mümkün olup olmadığını araştırmak gerekiyor.

Her ne surette olursa olsun mucizede bir şüphe olursa, peygamber o mucize ile en büyük sihirbazlara açıkça meydan okumadıkça, onlara tartışma müddeti vermedikçe ve onların âcizliği sabit olmadıkça tasdik hâsıl olmaz.

Üçüncü şüpheye gelince; Allah (C.C.)'ın saptırabileceği ve bu yüzden şüpheye düşüldüğü ifade ediliyor.

Buna karşı deriz ki: Mucizenin, Peygamber (S.A.V.)'in doğruluğuna delâlet yönü bilinirse, tebliğden yana güvenilir olduğu da bilinir. Bu ise, peygamberliği peygamberliğin manasını ve delâlet yönünü bilmekle olur.

Şöyle ki; bir kimse kralın huzurunda, kralın vekili olduğunu söylese ve erzak dağıtımı ile toprak dağıtımı hususlarında kendisine itaat edilmesini kralın emrettiğini söylese, iddiasının doğruluğuna dair ondan delil istenir. O kimse dese ki: **"Ey Kral! Eğer ben iddiamda doğru isem, adetin hilâfına olarak tahtının üstünde peşpeşe üç defa ayağa kalkıp tekrar oturmak suretiyle beni tasdik et."**

Kral da aynen o şekilde üç defa kalkıp oturursa, ya da: **"Doğru söylüyorsun, sen benim vekilimsin"** dese, orada bulunanlarda kesin bir kanaat hâsıl olur.

Kralın, onları şaşırtmak isteyip istemediği kimsenin aklından geçmez.

Vekâlet verme işinde yalan tasavvur edilemez. Ancak tebliğde tasavvur edilebilir! Bu itibarla peygamberlerin elçi olma yönünden doğruluğunu inkâr eden yoktur. Ancak onların gösterdikleri mucizelerin olağanüstü olduğunu inkâr edenler ve bunları sihir ve hokkabazlığa hamledenler vardır. Yahut da konuşan, emreden, yasaklayan gönderen ve tasdik eden bir ilâhın varlığını inkâr edenler vardır.

Ancak bütün bunları ve mucizenin, **Allah** (C.C.)'ın fiili olduğunu kabul eden kimse için tasdikten yana zarurî bir ilim hâsıl olur.

Eğer denilirse ki: **"Farzet, onlar Allah (C.C.)'ı görseler ve O'nun: Bu benim Peygamberimdir. Size saadet yollarını ve bedbahtlık yollarını haber vermek için gönderilmiştir, dediğini kulakları ile duysalar bile, peygamberi ve halkı şaşırtmadığına, mutluluğu bedbahtlık ve bedbahtlığı mutluluk olarak bildirmediğine dair size kim güven verebilir? Aklın takbihini (çirkin saymasını) kabul etmedikçe bu imkânsız değildir. Hatta Allah, peygamber göndermese ve bizzat kendisi açıkca: Sizin kurtuluşunuz oruçta, namazda ve zekâttadır. Helâkiniz de onları terk etmededir, dese biz onun doğru söylediğini ne ile biliriz? Belki de bizi ayartmak ve helâk etmek istemektedir! Çünkü sizin görüşünüze göre yalanın bizzat kendisi kabih (çirkin) değildir. Çirkin olsa bile çirkin ve zulûm olanın Allah (C.C.) hakkında imkânsız olmadığı görüşündesiniz. Hatta onda bütün mahlûkatın helâki olsa bile."**

Cevaben deriz ki: Halk, yalandan yana emniyettedir. Çünkü yalan, ancak söz söylemekle olur. **Allah** (C.C.)'ın kelâmı ise, ses ve harf değildir ki, ona sahtekârlık ve hile buluşabilsin. O ancak **Allah** (C.C.)'ın kendi zâtı ile kaim olan bir manadır.

İnsanın da bildiği bir şeye dair malûmat, kendi bilgisine uygun olarak zâtı ile kaim olur. Bunda yalan düşünülemez. **Allah** (C.C.) hakkında da durum böyledir ve **nefis kelâmı** (gönül sesi) hakkında yalan imkânsızdır.

Böylece anlaşılmıştır ki, mucizenin **Allah** (C.C.)'ın fiili olduğu insan gücünün üstünde ve peygamberlik davası ile bitişik olduğu bilinince, doğruluğa dair kesin kanaat hâsıl olur. Şüphe ise, insan gücünün bu fiili meydana getirmeye yetip yetmeyeceği cihetiyledir. Fakat bunun **Allah** (C.C.)'ın fiili olduğunu bildikten sonra artık asla şüpheye mahal kalmaz.

Eğer denilirse ki: **"Kerametlerin olabileceğini de câiz görüyor musunuz?"**

Cevaben deriz ki: İnsanlar bu meselede ihtilâf etmişlerdir. Gerçek olan şu ki, **kerâmet câizdir.** Çünkü o da **Allah** (C.C.)'ın hârikulâde fiillerine râcidir. Bir insanın duası ile yahut ihtiyaç anında **Allah** (C.C.)'ın olağanüstü bir fiil yaratması ile olur. Bu da haddizâtında imkânsız olan şeylerden değildir, olması mümkündür. Başka bir imkânsıza iletici ve mucizenin bâtıl oluşunu gerektirici değildir. **Kerâmet,** meydan okuma olmaksızın zuhur eden bir fiildir.

Eğer meydan okuma ile olursa, onun adına biz **mucize** deriz ki, meydan okuyanın doğruluğuna zorunlu olarak delâlet eder.

Kendisinde meydan okuma davası yoksa, olağanüstü olan böyle bir fiilin, bir fâsıkın elinden zuhur etmesi de câizdir (mümkündür.) Çünkü aslında o, güç yetirilendir.

Eğer denilirse ki: **"Yalancının elinden de mucizenin gösterilmesi mümkün müdür?"**

Deriz ki: Mucize, **Allah** (C.C.)dan meydan okuma davasına bitişik olduğu için **Allah** (C.C.)'ın: **"Doğrusun, sen peygambersin"** sözü mesabesindedir. Yalancıyı tasdik etmek ise, zâtı itibariyle imkânsızdır.

Her kim: **"Sen Peygamberimsin"** dese, o, peygamber olur ve yalancı olmaktan çıkar. Hem peygamber, hem de yalancı olması muhâldir (imkânsızdır.) Mucizenin, yalancıyı doğrulaması mümkün değildir. Çünkü mucize, zımnen: **"Sen Peygamberimsin"** manasına gelir ki, onu doğrular mahiyette vuku bulmasına imkân yoktur.

Böylece bu bölümü tamamlamış bulunuyoruz. Bundan sonra artık **Peygamberimiz Hz. Muhammed** (S.A.V.) Efendimiz'in peygamberliğini ve kıyametin hallerine dair haber verdiği hususları isbâta gayret edelim.

En doğrusunu **Allah** (C.C.) bilir.

DÖRDÜNCÜ TEMEL ESAS

Kitabımızın bu kısmı dört bölüme ayrılmaktadır:

Birinci bölüm, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.) Efendimiz'in peygamberliğinin isbâtı hakkındadır.

İkinci bölüm, Peygamber (S.A.V.)'in bildirdiği Haşir, Neşir, Sırat, Mizan ve Kabir azabının hak olduğu hakkındadır. Bu bölümde bir mukaddime ve iki fasıl vardır.

Üçüncü bölüm, imamet (Devlet Başkanlığı) hakkındadır. Bu bölümde bir görüş ve üç yönden müzakere vardır.

Dördüncü bölüm, tekfiri vâcib olan ve olmayan fırkaların beyanı hakkındadır. Bu bölümde tekfir hususunda göz önünde tutulması gereken kanunların izahı vardır.

Şimdi bu bölümlerin izahına geçelim:

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Peygamberliği hakkındadır.

Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz'in Peygamberliğini özellikle üç fırkaya karşı isbât etme durumundayız:

1) **BİRİNCİ FIRKA: İsevîlerdir.** Çünkü onlar, peygamberimizin sadece Araplara gönderildiğini, başkalarına gönderilmediğini savunurlar.

Bu görüşün bâtıl oluşu aşikârdır. Şöyle ki; onlar,

Hz. Muhammed (S.A.V.)'in hak peygamber olduğunu itiraf ettiler.

Bilindiği gibi peygamber asla yalan söylemez. O, bizzat kendisi yalnız Araplara değil, **bütün insanlara ve cinlere peygamber** olarak gönderildiğini söylemiştir.

İran hükümdarına,

Bizans kralına,

Mısır kralına ve daha birçok milletlerin krallarına elçiler göndererek onları islâma davet etmiştir. Bu husus, **tevâtür** yolu ile bilinen bir gerçektir. O halde bu gurubun iddiası boş ve çelişkilerle doludur.

2) **İKİNCİ FIRKA: Yahudilerdir.** Bu gurup, **Hz. Musa Aleyhisselâm'dan** sonra başka bir peygamber gelmeyeceği görüşüne saplandılar ve **Hz. Muhammed** (S.A.V.)'in şahsına, doğruluğuna ve mucizelerine bakmaksızın onun peygamberlik davasını reddettiler.

Yine aynı gerekçe ile **Hz. İsa'nın** peygamberliğini de inkâr ettiler.

Bunlara karşı önce **Hz. İsa Aleyhisselâm'ın** peygamberliğini isbât etmek gerekir. Çünkü belki de onların anlayışları **Kur'an mucizesini** anlayabilecek kapasitede değildir! Ama onlar **ölüleri diriltme, anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştirme** mucizesini anlamakta güçlük çekmezler.

Onlara denilir ki: **"Ölüleri diriltmek sureti ile doğruluğunu isbât eden kişi ile, Asâ'yı yılana çevirerek doğruluğunu isbât eden kişi arasında ayırım yapmaya sizi sevk eden sebep nedir?"**

Bu soru karşısında asla bir çıkış yolu bulamazlar.

Çünkü onlar **iki şüpheden** dolayı delâlete düşmüşlerdir:

a) **Birincisi,** Neshin (hükümsüz bırakmanın) haddi zâtında imkânsız olduğunu söylemeleridir. Onlara göre Nesih (hükümsüz bırakma) yeniden başlamaya ve değiştirmeye delâlet eder ki, bu da **Allah** (C.C.) hakkında imkânsızdır.

b) **İkincisi de,** bazı dinsizlerin anlayışına göre, güya **Hz. Musa Aleyhisselâm** şöyle demiştir: **"Gökler ve yer durdukça benim dinime sımsıkı sarılın."**

Ve yine şöyle demiştir: **"Ben peygamberlerin sonuncusuyum."**

Şimdi bu şüpheler üzerinde biraz duralım:

Birinci şüphenin bâtıl oluşu, Neshin (hükümsüz bırakmanın) anlaşılması ile sağlanacaktır. **Nesih,** devamı şarta bağlanan eski bir hükmün, sonradan gelen yeni bir hükümle kalkmasına delâlet eden bir hitaptır. Nitekim bir efendinin, zaman kaydından uzak olarak kölesine: **"Ayağa kalk"** demesi imkânsız değildir. Ne zamana kadar ayakta durması gerektiğini açıklamaz. Ancak bu duruşun maslahat için bir süre gerekli olduğunu bilir.

Köle ise, ayakta durmakla emrolunduğunu ve efendisinin: **"otur"** emrini alıncaya kadar ayakta kalması gerektiğini anlar. Sonra efendisi ona emredince oturur. Bu demek değildir ki, efendiye önce bilmediği ve şimdi ortaya çıkan yeni bir maslahat vardır! Aslında efendi, kölesinin ayakta duracağı müddeti önceden bilmiş fakat bu süreyi kölesine bildirmemekte fayda mülahaza etmiş, gerekeni yapmak üzere kalkmasını emretmiş ve maslahatı değişince de oturmasını emret-

mesi câizdir.

Şeriatlar arasında hükümlerin değişik olmasını bu şekilde anlamak gerekir.

Şüphesiz ki, bir peygamberin gönderilmesi, kendisinden önceki şeriatı hükümsüz bırakmaz. Gerçi eski hükümlerin çoğu ikrar edilir! (geçerli kabul edilir) ancak bazı hükümler değişebilir. **Meselâ** kıblenin değişmesi, bir haramın helâl olması ve benzeri gibi hükümler değişir ki, bunlar zamanın ve durumun değişmesi ile değişen maslahatlardır.

Bunda değişikliğe uğramaya,

Bilmediği bir şeyi sonradan bilmeye ve çelişkiye delâlet eden bir mana yoktur.

Eğer Yahudiler, **Hz. Adem'den Hz. Musa** zamanına kadar hiçbir şeriat gelmediğine inansalardı bu iddialarında ısrar etmeleri mümkün olabilirdi!

Oysa, **Hz. Nuh'un** ve **Hz. İbrahim'in** varlığını ve onların şeriatlarını inkâr etmiyorlar. Bu durumda onlar, **Hz. Musa Aleyhisselâm'ı** ve onun şeriatını inkâr edenlerden farklı olmuyorlar.

Bütün bunlar, kesin olarak ağızdan ağıza dolaşan gerçekleri inkârdır.

İkinci şüpheye gelince; bunun iki yönden boş ve manasız olduğu görülmektedir.

Bir yönden, Hz. Musa Aleyhisselâm'dan rivayet ettikleri husus doğru olsaydı, **Hz. İsa Aleyhisselâm'ın** elinden mucize çıkmazdı. Çünkü **mucize,** zorunlu olarak tasdiktir. **Allah** (C.C.): **"Ben peygamberlerin sonuncusuyum"** diyen **Hz. Musa'yı** tasdik ettiği halde nasıl olur da **Musa Aleyhisselâm'ı** tekzib edeni doğrular **Hz. İsa**

Aleyhisselâm'ın mucizesinin varlığını mı inkâr ediyorlar? Yoksa ölüleri diriltme fiilinin mucize olabileceğini mi inkâr ediyorlar?

Eğer ondan birşey inkâr ederlerse Hz. Musa'nın şeriatında lâzım gelen şey olacaktır.

Eğer kabul ederlerse o vakit **Hz. Musa'dan** kendilerine nakledilen: **"Ben Peygamberlerin sonuncusuyum"** sözünü tekzib etmeleri gerekecektir.

Diğer yönden, bu şüphe Peygamberimizin gönderilmesinden ve onun vefatından sonra Yahudilere telkin edilmiştir. Eğer bu şüphe doğru olsaydı, onun zamanında bunu dillerine dolarlar ve kılıçlarını çekerek İslâmın üzerine saldırırlardı.

Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz Hz. Musa'yı tasdik etmişdir. **Recm** (taşlama) ve benzeri davalarda Yahudiler üstüne **Tevratın** hükmünü uyguluyordu.

Eğer Tevratta **Hz. Musa'nın** son Peygamber olduğuna dair bir işaret olsaydı bunu Peygamberimize söylerlerdi.

Oysa, **İslâm şeriatını** yaralamak için, onların mümkün olan her vesileye başvurdukları malûmdur. **Hz. Musa'dan** rivayet edilen o söz kesin ve mütevâtir olsaydı onu ileri sürmek için asla tereddüt etmezlerdi.

Hz. İsa Aleyhisselâm'ın peygamberliği Yahudilere karşı sabit olunca bizim peygamberimizin peygamberliğini de Hristiyanlara karşı isbât ettiğimiz şekilde isbât ederiz.

3) **ÜÇÜNCÜ FIRKA:** Neshi câiz gören fakat **Kur'an** mucizesini tanımadıkları için **Resûlullah (S.A.V.) Efendimizin** Peygamberliğini inkâr edenlerdir.

Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Peygamberliğinin mucize ile isbâtında **iki yol** vardır:

a) Birinci yol, Kur'an mucizesini öne sürmektir. Şöyle ki; mucize, peygamberin doğruluğunun alâmeti olarak meydan okuma şeklinde olan ve halkın karşı gelmekten âciz bulundukları bir fiildir.

Kur'an'ın, güzel söz söylemeye düşkün olan ve pürüzsüz söylemenin zirvesine tırmanan Araplara meydan okuduğu mütevatir bir haberdir.

Kur'an'a karşı bir rekabet olmadığı bilinmektedir. Eğer olsaydı muhakkak o da bilinirdi.

Şairlerin en değersizi bile şiirleriyle meydan okuduğu zaman muhakkak karşılık görürdü. Şairler arasında zıdlaşmalar devam edip gitmekteydi.

Resûlullah (S.A.V.)'in Kur'an ile meydan okuduğu inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Güzel konuşma sanatında da Arabın kudret sahibi olduğu inkârı kabul olmayan bir gerçektir.

Putperest Arapların dinlerini, mallarını, canlarını korumak ve müslümanların ezici kahrından kurtulmak için mümkün olan her çareye başvurarak **Hz. Muhammed** (S.A.V.)'in Peygamberliğini önlemeye hırslı oldukları da inkârı kabil olmayan bir gerçektir.

Karşı gelmeye güçlerinin yetmediği de bir gerçektir. Çünkü belâyı başından savmaya gücü yeten bir kimsenin, onu defetmeye çalışması, alışkanlığın gereğidir. Eğer **Kur'an'a** karşı koyabilselerdi mutlaka bilinir ve bize kadar nakil ulaşırdı.

Hz. İsa'nın Peygamberliği de buna benzer yoldan sâbit olmuştur. Bir Hristiyan, bunlardan hiçbirini inkâr edemez.

O'nun Peygamberlik meydan okuması,

Yahut ölüleri diriltmekle şahit getirmesi,

Yahut ölüleri diriltme fiilinin vukubulduğu,

Yahut da ona karşı bir muaraza olmadığı inkâr edilebilir. Peygamberliğin aslını kabul eden bir kişi, bu gibi inkârlara tevessül etmez.

Eğer denilirse ki: **"Kur'anın mucizeliği ne vechiledir?"**

Cevaben deriz ki: Kur'anın mucizeliği, lafız ve mana düzgünlüğü yönündendir. **Şöyle ki;** Kur'anın fesahatı, kendine has ayrı bir usule ve ayrı bir nazma dayanıyor. Arabın gerek hitabet, gerek şiir ve gerekse kelâmına dair takip ettikleri usule pek benzemiyor.

Kur'andaki bu tertibi, lafız ve mana düzgünlüğünü bir araya getirmek beşer kudretinin üzerindedir.

Bazı Arap taklitcilerinin, bu nazmı öğrendikten sonra Kur'ana nazîre (benzer) yapmak istedikleri nakledilir. Meselâ, **yalancı Müseyleme'den** nakledilen saçma sapan sözler bu kabildendir.

Müseyleme diyor ki:

"Fil, bilir misin nedir fil?
Onun sicim gibi
Bir kuyruğu vardır
Hem de uzun hortumu var."

Kur'anın nazmını taklit yolu ile söylenen bu gibi saçma sözlerle gerçek edipler ancak alay ederler.

Kur'an'ın fesahatına bütün Araplar şaşıp kalmışlardır. Hiç kimseden Kur'anın fesahatına dil uzatmaya teşebbüs ettiği nakledilmemiştir. O halde Kur'an mu'cizdir (âciz bırakandır) ve bu iki yönden, yani tertibi ve fesahatı yönünden insan gücünün üzerindedir.

Eğer denilirse ki: **"Araplar sürekli savaş ve döğüş ile uğraştıkları için Kur'an'a karşı bir şey yapma fırsatını bulamamışlardır. İsteselerdi buna güçleri yeterdi! Yahut da belki onları, bu işle meşgul olmaktan başka bir şey engelledi!"**

Cevaben deriz ki: Bu sözler boş laflardır. Meydan okuyanın meydan okumasını söz dizisi ile önlemek, silah gücü ile önlemekten daha kolaydır. Oysa onlar, müslümanların esaret, katl, sürgün ve akınlarına hedef olmuşlardır. Bununla beraber onların **Kur'an'a** karşı gelmekten çekinmeleri, sırf müslümanların onlar üzerine galip gelmelerinden değil, bilâkis **Allah** (C.C.)'ın geri döndürmesi ve sakındırması iledir.

Alışılmış ve olağan olan bir şeyi yaptırmamak, mucizelerin en büyüğüdür. Meselâ, bir peygamber: **"Benim doğruluğumun alameti, bugün ben parmağımı sallarım ve insanlardan hiçbiri benim yaptığımı yapamaz"** dese ve o gün hiçkimse parmağını oynatamasa, peygamberlik davasında doğru olduğu sabit olur.

Azaları sağlam olduğu halde parmaklarını oynatmaya güç yetirememeleri en büyük mucizedir.

Eğer güç yetirebildikleri farzedilirse, oynatma gereğini yitirmeleri ve peygambere karşı gelmekten alıkonulmaları yine en büyük mucizelerden sayılır. Çünkü peygamberin otoritesini önlemek için onunla mücadeleye şiddetle muhtaç oldukları halde yapamamışlardır.

Bunlar zorunlu olarak bilinen hususlardır. **Hristiyanlar** bu apaçık meselelerden birini inkâr etseler, aynı şey **Hz. İsa Aleyhisselâm'ın** mucizeleri hakkında

da vârid olur.

b) İkinci yol, kendisine zuhur eden olağanüstü fiillerden bir kısım ile peygamberliğinin sâbit olmasıdır.

Ay'ın ikiye bölünmesi,

Dilsizin dilegelmesi,

Parmaklarının arasından su fışkırması,

Avcundaki çakıl taşlarının Allah (C.C.)'ı tesbih etmesi,

Az yemeğin çok kişileri doyurması ve buna benzer olağanüstü fiillerin herbiri, onun doğruluğunun birer delilidir.

Eğer denilirse ki: **"Bu olayların herbiri tek tek tevâtür derecesine varmamıştır."**

Cevaben deriz ki: Bu kabul edilse bile, bütünü itibariyle tevâtür derecesine varmış olduğu için iddialarımızı çürütmez. **Hz. Ali** (R.A.)'nın yiğitliği ve **Hâtem-i Tâî'nin** cömertliği kesin ve mütevâtir olarak bilinmektedir. O olayların herbiri de **tevâtür** yolu ile sâbit olmamıştır. Fakat tek tek rivayetlerin bir araya gelmesinden yiğitlik ve cömertlik sıfatlarının sâbit oluşu kesin olarak biliniyor. Müslüman bir kimse, bu hususlar üzerinde asla şüpheye düşmez.

Eğer Hristiyanlardan biri, bu durumların ne tek tek rivayetlerle, ve ne de toplu rivayetlerle kendisi yanında mütevâtir olmadığını ileri sürerse, ona **denilir ki:** Bir Yahudi, insanlardan uzak bir bölgeye çekilse, Hristiyanların arasına karışmasa ve **Hz. İsa Aleyhisselâm'ın** mucizelerinin kendisi yanında mütevâtir olmadığını, ancak onunla ilgilenen Hristiyanlarının dilinde mütevâtir olduğunu söylese, onu susturmak için şöyle cevap verilir: **"Senin de o cema-**

ata karışman gerekir ki, senin yanında da mütevâtir olsun." Çünkü eğer kişi sağır olursa, onun yanında haberler tevâtür etmez.

Mucizelerden yana kulaklarını tıkayan kimse de böyledir.

En doğruyu **Allah** (C.C.) bilir.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm, şeriatın getirdiği ve aklen câiz olduğuna hükmedilen meseleleri tasdik etmenin gereği hakkındadır.

Bu bölüm, bir mukaddime ve iki kısımdan ibarettir. Şimdi bunların izahına geçelim:

MUKADDİME: Zorunlu olarak bilinmeyen meseleler ya sırf akıl delili ile, ya sırf şeriat delili ile, yahut da hem akıl ve hem de şeriat delili ile bilinirler.

a) **Sırf akıl delili ile bilinenler;** âlemin sonradan meydana gelişi,

Sonradan var edenin kendi varlığı,

Kudreti,

İlmi,

İradesi gibi hususlardır. Bunlar yalnız akıl delili ile bilinen meselelerdir ki, şeriatın sâbit olması, önce bunların sabit olmalarına bağlıdır. Çünkü **şeriat,** kelâm (söz) üzerine kurulmuştur. Nefis kelâmı (gönül sözü) sabit olmayınca **şeriat** sabit olmaz. Rütbe ve derecede nefis kelâmına tekaddüm eden varlığın da nefis kelâmı ile isbâtı imkânsızdır.

Bizce kelâmın kendisini **şeriat** ile isbât etmek mümkün değildir. Fakat bazı araştırmacılar bunun

mümkün olduğunu iddia ederek isbât etmeye kalkışmışlardır. Daha önce geçen bahislerde bu hususa işaret edilmiştir.

b) **Sırf şeriat delili ile bilinenlere gelince;** bunlar, olması muhtemel olan iki câizden birini tahsis etmekle olur. Çünkü akla uygun gelen meseleler ancak **Allah** (C.C.)dan gelen vahiy ve ilham yolu ile bilinir.

Biz bu meseleleri, kendisine vahiy indirilen peygamberden işiterek öğreniriz. Meselâ haşir, neşir, sevap, azap ve benzeri gibi şeyler.

c) **Hem akıl ve hem de şeriat delili ile bilinenlere gelince;** bunlar aklın kudreti dahiline giren ve **Allah** (C.C.)'ın kelâmını isbâttan sonra gelen bütün meselelerdir. Meselâ, **Allah** (C.C.)'ı görme konusu, bütün hareketleri ve sükûnları yaratmada **Cenab-ı Hakk'ın** bir tek olması gibi konular bu kabildendir.

Şeriat yolu ile bilinen her meseleye bakılır, eğer aklın câiz gördüğü bir mesele ise ve şer'î deliller, ihtimale fırsat bırakmayacak derecede kesinlik ifade ediyorsa, o meselenin kesin olarak tasdiki vaciptir.

Eğer deliller kesinlik ifade etmeyip zannî olursa, tasdikî de zannî olarak vâcib olur. Nitekim tasdikin hem kalp ve hem de lisan ile olmasının vâcib oluşu, diğer ameller gibi zannî delillere dayanan bir ameldir.

Biz kesin olarak biliyoruz ki; kulun, fiillerden bir fiilin veya a'râzlardan bir a'râzın yaratıcısı olduğu iddiasını **Sahabe-i Kiram Hazretleri** reddetmişlerdir.

Onlar şu iddiaya dayanarak bu iddiayı reddetmişlerdi:

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

"Allah her şeyin yaratıcısıdır." (28)

Malûmdur ki, ayet umumiyet ifade etmektedir. Ancak tahsise kabil olan bir genellik olduğu için onun umumî oluşu zannîdir. Fakat zikrettiğimiz aklî delillerle araştırma suretiyle kesinlik kazanmıştır.

Yine biz biliyoruz ki, **Sahabe-i Kiram,** aklî delillerin araştırılmasından önce bu iddiayı reddetmişlerdir. Onlar zannî delilleri yalnız fıkıh meselelerinde değil, aynı zamanda itikadî ve sözlü tasdiklerde de muteber saymışlardır. Eğer **akıl,** şeriat yolu ile bilinen bir meselenin imkân dahilinde olduğu hükmüne varırsa, o meselenin te'vili vâcib olur, yorumlanması gerekir.

Esasen şeriatın, kesin olarak akla aykırı olan bir hükme şâmil olması tasavvur edilemez. Şayet **akıl,** bir mesele üzerinde durur da, imkânsız oluşu ve veya câiz (olabilir) oluşu hakkında bir hüküm veremezse, bu durumda **şer'î** delile dayanarak yine tasdiki vâcib olur.

Tasdikin vâcib olmasında aklın başkalaşma hükmünden ayrılması yeterlidir. Meselenin **câiz** olduğuna dair ayrıca bir hükme şâmil olması şart değildir.

İki mertebe arasında açık fark vardır. Belki aptalın birinin zihni kayar da;

"Bu mesele câizdir" tabiri ile,

"İmkânsız mıdır? Yoksa câiz midir? Bilmiyorum!" ifadesi arasındaki farkı sezemez.

Oysa, iki husus arasında yerle gök arası gibi fark vardır. Şöyle ki; **birincisi, Allah** (C.C.) hakkında câizdir. **İkincisi ise,** câiz değildir.

Yine birincisi, câiz olduğunu bilmektir. İkincisi ise, imkânsız olduğunu bilmemektir.

Her iki halde de tasdikin vâcib olması câizdir.

Mukaddime bölümü burada bitti. Şimdi kısımlara geçelim.

BİRİNCİ KISIM: Bu kısım, **şeriat** yolu ile bilinen haşir, neşir, kabir azabı, sırat ve mizanın, aklın hükmüne uygunluğunu beyan hakkındadır.

Şimdi bunların izahına geçelim:

a) Haşır, ölümden sonra tekrar yaratma anlamına gelmektedir. Şeriatın kesin delilleri bunu ifade etmektedir. Bu ise başlangıç (ilk yaratılış) delili ile mümkündür. Çünkü, ikinci yaratmadan ibaret olan iade ile başlangıç arasında fark yoktur.

Başlangıçta yaratmaya güç yetiren şüphesiz ki, iadeye (yeniden yaratmaya) da güç yetirir.

Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ

"De ki, onları ilk defa yaratan diriltecek." (29)

Eğer denilirse ki: **"Cevherler ve a'râzlar beraber mi yok olurlar? Beraber mi iade edilirler? Yahut da cevherler kalır da a'râzlar mı yok edilir ve sonra iade edilir?"**

Cevaben deriz ki: Bütün bunlar, mümkün olan

şeylerdir. Şeriatta bu mümkünlerden birini tayine dair kesin bir delil yoktur. Bu hususdaki **iki vecihden biri,** a'râzların fâni olması ve insan bedeninin toprakla şekillenmiş olarak kalmasıdır. Bu durumda ondan canlılık, renk, rutubet, şekil ve özelliklerin hepsi gitmiş olur.

Onu iade etmenin manası, aynı azaları yahut benzerlerini ona çevirmektir.

Bize göre, a'râz devamlı değildir. Canlılık bir a'râzdır. Her anda mevcud olan başka bir a'râzdır.

İnsan, bedeni itibariyle aynı insandır. Fakat özellikleri itibariyle aynı değildir. Çünkü yenilenen her a'râz, öbüründen başkadır. A'râzların iadesini farzetmek, iadenin şartından değildir.

İkinci vecih ise, cisimlerin de fâni olması ve ikinci defa yaratılmak suretiyle yeniden eski hallerine kavuşmalarıdır.

Eğer denilirse ki: **"Yeniden yaratılan cisim, öncekinden ne ile ayrılır?**

İade edilen evvelki cismin aynıdır, sözünün manası nedir?

Yok olan, aynı kalmamıştır ki, iade edilsin!"

Cevaben deriz ki: Mevcud olmayan şey, **Allah** (C.C.)'ın ilm-i İlâhîsinde kendisi için vâki olan veya olmayan diye iki kısma ayrılır. Nitekim yokluk, ezelde **Allah** (C.C.)'ın ilminde var olacağı bilinen veya var olmayacağı bilinen diye de iki kısma ayrılmaktadır. **Allah** (C.C.)'ın ilm-i ilâhîsindeki bu kısımlara ayrılmayı inkâr etmeye güç yetmez.

İadenin (tekrar yaratmanın) manası, kendisi için vücut vâki olan yokluğu, tekrar vücuda (var olmaya)

çevirmektir.

Misl'in manası ise, kendisi için vücud vâki olmayan bir yokluğa, vücud (varlık) icad etmektir.

Cismin devamı farzedilir ve mesele, öncekilere benzeyen a'râzların yenilenmesine dönerse, **şer'î** tasdik hâsıl olur. Böylece iade meselesi ve misilden ayırma meselesi ortadan kalkar.

Bu konuya **"Et-Tehâfüt"** kitabımızda geniş bir şekilde yer ayırdık. Felsefecilerin mekânsız olduğuna inandıkları nefsin bekası görüşlerini iptal için nefsin tedbirinin bedene dönmesini farzetme yolunu seçtik.

Gerçi bu şekilde onları ilzam etmek (susturmak) her ne kadar kendi inancımıza uygun değil ise de o kitap, hak olan görüşü isbât için değil, felsefecilerin görüşünü isbât için yazılmıştır.

Onlara göre; insan, nefsi itibariyle ne ise odur. Beden tedbiri ile uğraşması, kendisi için sonradan ârız olan bir durumdur. Beden ise onun aletidir.

Bu şekilde onlar, nefsin bekasına inanıyorlar ve iadeyi (tekrar yaratılmayı) tasdik etme gereğini duymuyorlar.

Biz de bu kişileri, iadeyi (tekrar yaratılmayı) tasdike mecbur etmek ve onları susturmak için bu yolu seçtik.

Şimdi bu bahsi derinleştirmek istersek söz dönüp dolaşır **nefis, ruh, hayat** ve bunların hakikatları gibi konulara gelir.

Oysa; itikadî meseleler, aklî meselelerin bu maksadlarına kadar sokulmaya tahammül edemezler. Bizim anlattığımız miktar, itikadda orta yolun beyanı hususunda şeriatın hükümlerini tasdik için yeterlidir.

b) Kabir azâbına gelince; Şeriatın kesin delilleri buna delâlet etmektedir. Çünkü **Resûlullah** (S.A.V.)den ve **Sahabe-i Kiramdan** bize ulaşan **mütevâtir** haberlerde, onların, dualarında kabir azâbından **Allah** (C.C.)'a sığındıkları zikrolunmuştur.

Resûlullah (S.A.V.) Efendimizin iki kabirin yanından geçerken şöyle buyurduğu meşhur rivayetlerdendir:

انّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ

"Şüphesiz ikisi de azâb çekiyorlar." (30)

Allah (C.C.)'da Kur'an-ı Kerimde şöyle buyurmaktadır:

وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ

اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا

"Firavun kavmini de kötü bir azâb sardı. Onlar sabah akşam ateşe arzolunurlar." (31)

Bu **Ayet-i Kerime** de **kabir azâbına** delâlet etmektedir. **Kabir azabı** mümkün olmakla tasdiki vâcib olur. Onun mümkün olma cihetine gayet aşikârdır.

Mutezile ise, kabir azâbını inkâr etmektedir. Diyorlar ki: **"Ölünün acı duymadığını müşahede ile görüyoruz. Belki de ölüyü yırtıcı hayvanlar parçalar ve yer."**

Bunlar saçma sapan boş sözlerdir. Çünkü müşahede edilen şey, cismin dış görünüşüdür. Azâbı duyan ise, kalbin çok küçük bir parçası yahut iç organlardan herhangi bir parçadır.

Bedenin dış görünüşünde azâbın belirtileri olması şart değildir. Nitekim uyuyan bir kişinin dış görünüşüne bakan kimse, onun ihtilâm (cünüp olma) anında duyduğu hazzı ve dayak tahayyül ettiği zaman duyduğu acıyı göremez.

Uykudan uyanan kişi, rüyada gördüklerini anlatsa, uykudaki durumlardan habersiz olan kişi, onun dış görünüşünün hareketsiz oluşuna aldanarak inkâr etmeye kalkışır.

Mutezile'nin, kabir azâbını inkâr etmesi de buna benzer.

Yırtıcı hayvanların yediği insana gelince; hayvanın karnı ona kabir olmaktadır. Cismin ufak bir nebzesine, azâbı duyacak şekilde hayatın geri gelmesi mümkündür. Nitekim her acı duyan, o acıyı bütün bedeni ile duymamaktadır.

c) **Münker ve Nekir'in sorusuna gelince;** o gerçekdir ve tasdiki vâcibdir. Çünkü bu, **şer'an** bildirilen ve **aklen** de mümkün olan bir husus dur.

Bu durum, meleklerden gerek ses aracılığı ile ve gerekse başka yollardan soruyu anlatmayı, ölüden anlamayı ve anlama fiilinin gerçekleşebilmesi için hayatın geri dönmesini gerektirir.

Esasen insan, bedeninin **bütünü ile değil,** iç organlarından birinin **bir parçası ile** anlar. Soruyu anlayacak ve cevap verebilecek bir parçasına hayatın geri dönmesi mümkündür ve güç yetirilen bir şeydir.

Geriye şöyle diyenin sözü kalıyor: **"Biz ölüyü görüyoruz fakat sual meleklerini görmüyoruz. Sual sorarken onların seslerini ve cevap verirken de ölünün sesini duymuyoruz."**

Böyle bir iddiadan, **Resûlullah (S.A.V.) Efendimizin Cebrail Aleyhisselâm'ı** gördüğünü ve onun sesini duyduğunu, **Cebrail'in** de Peygamberimizi gördüğünü ve onun cevabını duyduğunu inkâr etmek lâzım gelir.

Şeriatı tasdik eden kişi, bu inkâra tevessül etmez. Çünkü **Allah** (C.C.) o sesi işitme ve şahsı görme fiilini yalnız **Peygamber (S.A.V.) Efendimiz** için yaratmıştır. Çevresindekiler için yaratmamıştır.

Ve hatta bazan vahyin tecelliyâtının zuhuru anında yanıbaşında bulunan **Hz. Aişe** (R.A.) için de yaratmamıştır.

Bu çeşit inkârın kaynağı, dinsizlik ve kudretin şumûlünü tanımamaktır.

Aynı zamanda bundan, uyuyan kişinin uykuda can sıkıcı şeyler görüp duymasının inkâr edilmesi gerekir! Ancak bu durum **tecrübe** ile bilinmektedir. Eğer tecrübe ile bilinmeseydi, uyku âleminde başından geçenleri anlatan kişiye derhal inkâr ile mukabele edilirdi.

Oysa ki; gökleri, yeri ve her ikisi arasındaki bütün mevcûdatı ve onlardaki olağanüstü durumları yaratan yüce kudret sahibinin, bu gibi önemsiz işlere güç yetirmesini, mantığına sığdıramayan insan, ne bedbaht kişidir!

Bu gibi durumları tasdik etmek, bir takım sapık kişilerin mizacına uygun gelmemiş olabilir! Fakat kendi bünyesinde nice mucizeleri ve şaşılacak harikûlâde

şeyleri taşıyan insanın, pis bir **döl suyundan** yaratıldığını tasdik etmekten neden çekinmiyorlar? Çünkü burada müşahede, onları tasdike mecbur ediyor. Öyle ise, imkânsız olduğu delil ile sabit olmayan bir şey, sırf yadırganması sebebiyle inkâr edilmelidir.

d) Mizân'a (İlâhi Adalet Terazisine) **gelince;** o da hak ve gerçektir. **Şeriatın** kesin delilleri ile sâbit olmuştur. Bu mümkündür ve tasdiki vâcibdir.

Eğer denilirse ki: **"Ameller nasıl tartılabilir? Çünkü onlar, yok olan a'râzlardır. Yok olan bir şey ise tartılamaz.**

A'râzların iade edileceği ve mizanın cisminde tekrar yaratılacağı farzedilse bile a'râzların iadesi imkânsız olduğundan bu mümkün değildir. Sonra, insanın tâatı olan elinin hareketi, terazinin cisminde nasıl meydana getirilecektir?

Terazi, bu hareket ile sallansa bu, insanın hareketi değil, terazinin hareketi olur! Eğer sallanmasa o takdirde hareket, kendisi ile sallanmayan bir cisim ile kaim olur ki, bu imkânsızdır.

O hareket ile terazinin sallandığı farzedilse bile, mizanın bir tarafa meyletmesi, o hareketin sevap ve günah derecesine göre değil, uzunluk ve çokluk derecesine göre değişir.

Oysa ki, bedenin bir parçası ile işlenen bazı hareketlerin günahı, belki de bedenin bütünü ile işlenen hareketlerin günahından kat kat fazladır. Bu da imkânsızdır."

Cevaben deriz ki: Bu mesele Resûlullah (S.A.V.) Efendimizden soruldu. O da şöyle buyurdu:

تُوزَنُ صَحَايِفُ الْأَعْمَالِ

"Amel sayfaları tartılır." (32)

Kirâmen Kâtibin melekleri (yazıcı melekler) amelleri defterlere kaydediyorlar.

Cisim olan bu defterler teraziye konulduğu zaman **Allah** (C.C.) tâatların rütbe ve derecesine göre terazinin kefesinde bir meyil yaratır. **Yüce Allah** (C.C.) bir şeyi dilediği zaman onu yapmaya güç yetirendir.

Eğer denilirse ki: **"Bunda ne fayda vardır ve hesaba çekmenin manası nedir?"**

Cevaben deriz ki: Allah (C.C.)'ın fiilinde (yaptığı işte) fayda sorulmaz. Çünkü **Yüce Allah** (C.C.) Kur'an-ı Kerimde şöyle buyurmaktadır:

لَايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

"O, yaptığından sorumlu değildir, onlar ise sorumludurlar." (33)

Kulun, kendi amellerinin mikdarını görmesinde ve o amellerle mükâfaatlandırılmış olduğunu yahut ilâhî bir lütufla bağışlandığını bilmesinde ne mahzur vardır!

Bir müvekkil, malını ziyana soktuğu için vekilini cezalandırmak isterse, yahut onda bir kusur bulmayıp onu aklarsa, cezalandırmada âdil olduğunu veya bağışlamada lütufkâr olduğunu bilmesi için vekiline, kabahatinin ne miktarda olduğunu en açık yoldan bildir-

mesi neden yadırgansın! **Allah** (C.C.)'ın fiillerinde fayda arıyorsan, işte sana misal verdik. Bundan kendine bir ders çıkar. Esasen bunda fayda aramanın bâtıl oluşu yukarıda geçmişti.

e) Sırat'a gelince; bu da yine haktır ve tasdikî vâcibdir. Çünkü olması mümkündür.

Sırat, cehennemin üzerinde uzanan bir **köprüdür.** Halkın hepsi o köprüden geçecektir. İnsanlar oraya vardıkları zaman meleklere şöyle nidâ edilecektir:

وَقِفُوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ

"Durdurun onları. Şüphesiz onlar sorguya çekileceklerdir." (34)

Eğer denilirse ki: **"O köprüden geçmek nasıl mümkün olacaktır! Çünkü onun, kıldan ince ve kılıçtan keskin olduğuna dair rivayetler vardır. O halde onun üzerinden geçmek nasıl mümkün olacaktır?"**

Cevaben deriz ki: Eğer bu soru, **Allah** (C.C.)'ın yüce kudretini inkâr edenden çıkmış ise, önce O'nun kudretinin kapsamından söz edilir. O konuyu daha önce bitirmiştik.

Eğer kudreti itiraf eden birisinden böyle bir soru çıkmış ise, deriz ki; bu köprünün üzerinde yürümek, boşlukta yürümekten daha acâib değildir.

Allah (C.C.), insanları onun üzerinden yürütmeye kadirdir. Çünkü kuluna **boşlukta yürüme** kudreti verir, **çekim gücünü** kaldırarak aşağı düşmesini önler ve **havada** doğru yoldan çıkmaya mâni olur. Yürüme

işi boşlukta **mümkün** olunca, her hâlükârda köprü, havadan daha müsbet ve uygundur.

İKİNCİ KISIM: Bu kısım, itikadlara yüklenen bölümleri ayırmamdan dolayı özür dilemem hakkındadır. Zira onları anmaktan kaçınmayı daha uygun gördüm. Çünkü kısaltılmış olarak itikadiyâtın hakkı, ancak çok mühim olan meseleleri kapsamına almaktır.

Zihinde tutulmasına ihtiyaç görülmeyen meseleler, insanın hatırına gelse bile onları bilmemekte ve hükümlerini tanımamakta bir masiyet (günah) yoktur. Bu meselelere dalmak, işlerin hakikatlarını araştırmaktır. Bu ise itikadı ıslah etme gayesine matuf çalışmaların konusu değildir.

O fennin **üç şubesi** vardır:

a) Aklî şubesi: Sonradan olan kudretin iki zıdda taalluk edip etmediğini ve kudretin mahalline karşıt olan bir fiile taallukunun câiz olup olmadığını araştırmaktır.

b) Lafzî şubesi: Meselâ Rızık isminin müsemmasının (isimlendirildiği şeyin) ne olduğunu araştırmak, ve yine Tevfîk, Hizlân ve İman kelimelerinin ifade ettikleri manaları ve müsemmalarını araştırmaktır.

c) Fıkhî şubesi: Emr-i bil ma'rûfun ne zaman gerektiğini, tevbenin hükümlerinin neler olduğunu ve buna benzer meseleleri araştırmaktır.

Bunların her biri dinde (mühimdir ama) o kadar da mühim değildir. **Asıl mühim olan, Birinci Temel Esas** bölümünde anlatıldığı üzere **Allah** (C.C.)'ın zâtı hakkında kalbinden şüpheyi atmasıdır.

İkinci Temel Esas bölümünde anlatıldığı üzere sıfatları hakkında,

Üçüncü Temel Esas bölümünde anlatıldığı üzere fiilleri hakkında,

Dördüncü Temel Esas bölümünde anlatıldığı üzere de **Resûlullah** (S.A.V.)'in doğruluğu ve getirdiği şeriatın hak olduğu hakkında, insanın kendi kalbinden şüpheyi silip atmasıdır. Bunların dışında kalanlar, ikinci derecedeki tâlî meselelerdir.

Her şeye rağmen zikretmek istemediğimiz bu bölümlerden benzerlerine örnek teşkil etmek üzere birer mesele sunacağız:

1) **BİRİNCİ MESELE:** Katledilen bir kimsenin ölümü ile ilgili olarak ihtilâfa düştükleri aklî meseledir.

Şöyle derler: **"Katledilen kişi eceliyle öldü denilebilir mi? Eğer katledilmeyeceği takdir olunsaydı yine ölür müydü? Yoksa ölmesi gerekmez miydi?"**

Bunları araştırmak bir ilim dalıdır ki, bunun terk edilmesinde bir zarar yoktur. Fakat biz yine de bu kabil olayların aydınlatma yoluna işaret edeceğiz.

Diyoruz ki; aralarında bir bağ bulunmayan iki şeyi birbirine irtibatlandırırsak, bu iki şeyden birinin yok olması farzedilse, bundan ötekinin de yok olması lâzım gelmez. Meselâ Zeyd ile Amr beraber ölseler, sonra biz Zeyd'in ölmediğini farzetsek, bundan Amr'ın da ölmemesi ya da ölmesi lâzım gelmez.

Yine meselâ Zeyd, ay'ın tutulduğu zaman ölse ve biz Zeyd'in ölmediğini farzetsek, bundan zorunlu olarak ay'ın da tutulması lâzım gelmez. Ve yine ay'ın tutulmadığını farzetsek, bundan da Zeyd'in ölmemesi

lâzım gelmez. Çünkü bunlardan birinin, diğeri ile irtibatı yoktur.

Ancak, aralarında bir alaka ve irtibat bulunan iki şeye gelince; bunlar üç kısımdır:

a) Birinci kısım: İki taraf arasındaki alakanın sağ ve sol ya da üst ve alt arasındaki alaka gibi yeterli ve eşit olmasıdır. Bu çeşit alaka ile birbirine bağlı olan iki şeyden birinin yokluğu farzedilirse, diğerinin da yok olması lâzım gelir. Çünkü bunlar birbirine zıd iki varlıktır ki, birinin hakikatı, diğerinin varlığı ile kaimdir.

b) İkinci kısım: Aralarında eşitlik olmaması, fakat onlardan birinin, diğerine öncelik derecesi olmasıdır. Meselâ, şart ile mesrût (şart olunan şey) gibi.

Bu durumda şartın yokluğundan, mesrûtun da yok olması lâzım geleceği malûmdur. Nitekim kişinin ilmi, onun hayatına bağlıdır. İradesi de ilmine bağlıdır. Meselâ hayatın yokluğu farzedilse, çaresiz olarak bundan ilmin yokluğu lâzım gelir. İlmin yokluğu farzedilse, bundan da iradenin yokluğu lâzım gelir. İşte buna **"şart"** tabir olunur. O öyle bir şeydir ki, bir şeyin meydana gelmesi ancak onunla mümkün olur.

c) Üçüncü kısım: Sebep ile sebep kılınan arasındaki alakadır. Sebebin yokluğu farzedilirse ve sebep kılınan için ancak bir sebep varsa, o takdirde sebep kılınanın da yokluğu lâzım gelir. Eğer onun için başka bir sebep daha tasavvur edilirse, o zaman bütün sebeplerin yok farzedilmesinden, ma'lûlün (sebep kılınanın) da yokluğu lâzım gelir. Fakat muayyen sadece bir tek sebebin yokluğunu farzetmekten, sebep kılınanın da mutlaka yokluğu lâzım gelmez. Ancak özellik-

le o sebebin ma'lûlünün (sebep kılınanın) yokluğu lâzım gelir.

Bu mana anlaşıldıktan sonra şimdi tekrar **"katl"** meselesine dönelim; **katl,** bir canlının boynunu kesmekten ibarettir. O ise, bir takım a'râzlara (alâmetlere) rücû' eder ki, bunlar, kılıçla vuranın elindeki hareketler ve kesilenin boyun kısmında meydana gelen ayrılmalardır. Bunlara başka bir a'râz eşlik eder ki, o da ölümdür.

Eğer **kesmek** ile **ölüm** arasında bir **irtibat** olmazsa kesmek fiilinin yok farzedilmesinden ölümün yok olması lâzım gelmez. Çünkü bunlar, yürürlükte olan âdet hükmünce birbirine eşlik eden iki ayrı yaratıkdır, birinin diğerine irtibatı yoktur. Her ne kadar kesmek fiili, ölümün sebebi ise de, kesmek ve ölüm, âdeten birbirine eşlik etmesi gerekmediği halde eşlik eden iki şey hükmündedir.

Eğer ölümü gerektirecek başka bir sebep yoksa, kesmek fiilinin yokluğundan ölümün de yokluğu lâzım gelir. Fakat ölümünün, hastalık ve iç sebeplerden doğan başka sebepleri olduğunda hiçbir ihtilâf yoktur. **İllet** (sebep) mefhumunu kabul edenler arasında bu hususda tam bir mutabakat sağlanmıştır. Bu takdirde kesinlikle diğer sebeplerin yokluğu farzedilmedikçe, kesmek fiilinin yokluğundan ölümün yokluğu lâzım gelmez.

Asıl maksadımıza dönüyoruz ve diyoruz ki; **Ehl-i Sünnetten** kim itikad ederse ki, **Allah** (C.C.), birbirinden doğmaksızın meydana gelen icâdın yegâne fâilidir. Yaratılmış olan bir şey, başka bir mahlûkun sebebi olamaz.

Biz şöyle izah ederiz: Kesmek fiilinin eşliğinde ölümün yaratılması, yalnız **Allah** (C.C.)'ın elindedir. Kesmek fiilinin yokluğundan ölümün yokluğu lâzım gelmez.

Bir kimse, dıştan cismin sağlam görünmesine ve ölümü gerektirecek başka bir sebep bulunmadığına bakarak kesmeyi ölümün tek sebebi olarak kabul ederse, kesmek olmasaydı, başka sebep bulunmadığı için ölüm de olmazdı, diye itikad eder.

Esasen bu, uzun çekişmelere konu olan bir meseledir. Bu meseleyi kurcalayanların çoğu, ortaya çıkacak durumların farkında olamamışlardır. Bunun cevabını **Allah** (C.C.)'ın kudretinin kapsamı konusunda zikrettiğimiz kanundan aramak gerekir.

Bu esasa dayanılarak katledilen kişinin, eceli ile öldüğünü söylemek gerekir. Çünkü ecel, **Allah** (C.C.)'ın onda ölümü yarattığı vakitten ibarettir.

Her ne surette olursa olsun, ister boynunun vurulması ile beraber olsun, ister ay'ın tutulması ile beraber olsun,

İster yağmur'un yağması ile beraber olsun bütün bunların hepsi bize göre ölümü gerektiren değil, ancak ona eşlik eden sebeplerdir. Fakat bunların bazılarının eşliği âdet hükmünce tekerrür eder, bazılarının eşliği ise tekerrür etmez.

Bazı kimseler ölümü, yaratılıştan tabii bir sebep olarak görürler. Zannederler ki, her mizacın, kuvvet yönünden belli bir mizacı vardır. Nefsinden boşaldığı vakit müddeti biter ve ömür sona erer. Eğer kuvveti ifsad etme yoluna gidilirse, tabiatiyle bu, ölümün zamanından önce vukubulmasını hazırlar. Ecel ise, tabiî

müddetten ibarettir. Meselâ bir duvarın, yapısının sağlamlığı bakımından yüz yıl yaşayabileceği ama şimdi kazma ile yıkılmasının mümkün olduğu söylenir.

Burada ecel, zâtı ve kuvveti itibariyle yaşayacağı müddete denir ki, bundan da kazma ile yıkılan duvarın, eceli ile yıkılmadığına hükmetmek gerekir. Eğer dıştan bir saldırıya maruz kalmazsa ve parçalarının düşmesi ile kendiliğinden yıkılırsa, işte o zaman eceli ile yıkıldığı söylenir. Bu lafız da o asıl üzerine dayanır.

2) **İKİNCİ MESELE:** Üzerinde ihtilâf edilen lafzî meseledir. Şöyle diyorlar: **"İman artar mı? Eksilir mi? Yoksa bir seviyede midir?"**

Bu ihtilafların ana kaynağı **"İman"** isminin müşterek olduğunu bilmemektir. Bu ismin delâlet ettiği manalar açıklanınca bu ihtilâf ortadan kalkar.

"İman" ismi **üç mana** arasında müşterektir:

Bazan isbâtı kesin delillerle sâbit olan tasdike ıtlak edilir.

Bazan kararlı bir şekilde taklid yoluyla olan itikada ıtlak edilir.

Bazan da tasdik ile beraber taklid gereğince amele ıtlak olunur.

Birinci manada kullanılmasının delili şudur ki, **Allah** (C.C.)'ı delil ile bilen ve bu bilgisinin akabinde vefat eden kişi hakkında biz onun **mü'min** olarak öldüğüne hükmederiz.

Taklidî iman manasına kullanılmasının delili ise, **Resûlullah** (S.A.V.) devrinde Arap toplumunun, vahdaniyetin delillerini ve mucizelerin delâlet yönünü hiç araştırma yapmadan sırf Peygamber (S.A.V.)

Efendimizin, kendilerine ihsanda bulunmasına ve lütufkârlık göstermesine bakarak onu tasdik etmeleridir ki, **Peygamber (S.A.V.) Efendimiz** onların mü'min olduklarına hükmederdi.

Yüce Allah (C.C.) şöyle buyurmaktadır:

وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا

"Sen bize İman edici değilsin." (35)

Ayet-i Kerimede iman, tasdik manasına kullanılmıştır. Yani, "sen bizi tasdik edici değilsin" demektir.

Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz de bu iki tasdik arasında ayırım yapmamıştır.

İmanın "amel" manasında kullanılmasına gelince; Resûlullah (S.A.V.) Efendimiz şöyle buyurmuştur:

لاَ يَزْنِى الزَّانِى حِينَ يَزْنِى وَهُوَ مُؤْمِنٌ

"Zina eden, zina ederken mü'min olarak zina etmez." (36)

Yine şöyle buyurmaktadır:

اَلْاِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ بَاباً اَدْنَاهَا
اِمَاطَةُ الْاَذَى عَنِ الطَّرِيقِ

"İman, yetmiş küsur şubedir. Onların en düşüğü, yoldan eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır." (37)

Şimdi maksadımıza dönüyoruz ve diyoruz ki; iman, isbatlı tasdik manasına kullanılırsa onun artması yahut eksilmesi düşünülemez. Çünkü yakîn (kesin iman), kemâli ile tam olarak hâsıl olur. Onun üzerine asla ziyadelik olmaz. Eğer kemâli ile hâsıl olmazsa o zaten yakîn değildir, kendisinde ziyadelik ve noksanlık düşünülmeyen bir durumdur. Ancak, ondan gönül rahatlığı bakımından ziyadelik ve açıklık murad edilirse, buna diyecek yoktur. Çünkü nazarî yakînlerde nefsin tatmin olması, başlangıçta bir dereceye kadardır.

Bir hâdise üzerinde çeşitli deliller arka arkaya gelirse, o hâdise hakkında gönül rahatlığının artmasını sağlar. Nitekim ilim tahsili ile meşgul olanlar, ikinin, birden fazla olduğuna dâir zarûrî ilimden yana ve âlemin yaratılışı ile yaratan zâtın birliğine dâir ilimden yana gönül rahatlığında bir başkalık hisseder. Sonra delillerin çokluğu veya azlığı sebebiyle meseleler arasındaki farkı idrak eder. Gönül rahatlığındaki başkalık, iç müşahede ile sâbittir. Eğer ziyadelik bununla açıklanırsa, onun bu tasdikde yeri vardır.

Eğer iman, taklidi tasdik manasına kullanırsa, bu durumda onun ziyadelik ve noksanlık kabul ettiğini inkâra yol yoktur.

Çünkü biz bir Yahudinin,

Bir Hristiyanın,

Veya bir müslümanın akidesinde samimî olduğunu, onun hâlini müşahede ile anlarız. Korkutmalar, yıldırmalar, ilmî araştırmalar ve ikna edici şeyler, onlardan birinin nefsinde ve kalbî bağlantısının çözülmesinde bir tesir yapmıyor. Fakat itikadında kararlı

olmakla beraber herbirinin gönlü yakînî kabule daha meyilli oluyor. Çünkü **taklidi iman,** kendisinde açılma olmayan ve yakînin huzuru bulunmayan bir **düğüm** gibidir.

Düğümler ise, sertlik ve gevşeklik bakımından birbirlerinden farklıdırlar. İnsaflı bir kişi bu farklılığı inkâr etmez. Ancak, ilimlerin ve itikadların sadece isimlerini duyanlar fakat onun zevkini nefislerinde idrak edemeyenler ve gerek kendi durumlarındaki, gerekse başkalarının durumlarındaki değişikliği anlamayanlar, bu farklılığı inkâr ederler.

Eğer iman, üçüncü manada, yani tasdik ile beraber amel manasında kullanılırsa, amelin kendisine ziyadelik veya noksanlık bulaşacağı aşikârdır. Fakat amele devam sebebiyle tasdikin kendisine ziyadelik gelip gelmeyeceği araştırma konusudur. Bu gibi makamda yağcılığı terketmek evlâdır. Çünkü gerçeği söylemek, gerçeğin hakkıdır.

Biz diyoruz ki: İbadetlere devam etmenin, gönül rahatlığını güçlendirmede ve taklîdî itikadı, tâat üzerine sevketmede tesiri vardır. İbadetlere devam ettiği ve ibadetlere ara verdiği zamanlarda nefsinin hallerini kontrol eden ve iç âlemindeki durumun değiştiğini mülâhaza eden kişi ancak bunu idrak edebilir. Çünkü ibadetlere devam sebebiyle inancına olan yakınlaşması ve alışkanlığı artar, kalp huzuru kesinleşir.

İnancı gereğince amele (ibadete) devam eden kişinin itikadını değiştirmek yahut itikadı hakkında onu şüpheye düşürmek, devamlılığı uzun olmayan kişiden daha zordur. Adet ve alışkanlıklar bunu gerektirir.

Nitekim bir yetime karşı kalbinde **merhamet** du-

yan kişi, o yetimin başını okşar ve durumunu yoklarsa, gönlündeki merhamet duygularının arttığını farkeder. Yine kalbinde başkasına karşı alçak gönüllülük bulunan bir kimse, onun önünde eğilir yahut elini öperse, kalbindeki **saygı** ve tevazunun arttığını hisseder. Bu sebeple kalbin ta'ziminin gereği olan rükû ve secde gibi fiillerle vâki olan ibadetlerimiz, kalbin ta'ziminin artması içindir.

İsimlerinin tertibini sadece lafızları işitmek suretiyle îdrak edenler ve düşünce zevki ile onu kavramaktan aciz olan şarlatanlar, sadece laf ebeliği yaparlar ama bu hususları anlayamazlar. İşte bu meselenin hakikatı bundan ibarettir.

"Rızk"ın manası hakkındaki ihtilâfları da bu cinstendir.

Mutezile'ye göre rızık, insanın mâlik olduğu şeye mahsusdur. **Allah** (C.C.) hayvanları rızıklandırmaz! Yine onlara göre rızık, alınıp yenilmesi haram olmayan nesnedir.

Bu takdirde onlara denilir ki: Öyle ise, zâlimler yaşarlar ve ölürler, ömürleri boyunca rızık yüzü görmezler!

Bizim arkadaşlarımıza göre rızık, her ne surette olursa olsun kendisi ile faydalanılan nesnedir.

Sonra rızık, haram ve helâl diye ikiye ayrılıyor. Daha sonra da rızkın ve nimetin tarifinde söz uzatılarak vakitler boş yere hebâ edilmiş oluyor. Mühim olan ve olmayan şeyleri birbirinden ayırt edemeyen kimse, ömrünün kıymetini bilmeyip onu değersiz işlerde zâyi eden gibidir.

Münazaracıların önünde öyle karışık meseleler var

ki, onları araştırmak, lafızların gereğini araştırmaktan çok daha önemlidir.

Bizi ilgilendiren şeylerle meşgul olmaya muvaffak kılmasını **Allah** (C.C.)dan dileriz.

3) **ÜÇÜNCÜ MESELE:** Fıkhî ve hukukî meseledir.

İhtilâf ettikleri bahse örnek olarak şu misali verebiliriz: **"Fâsık, fazilet aşılayıcı ve nasihat edici olabilir mi?"**

Bu, fıkhî bir bahisdir. Kısa cümlelerle anlatılmaz. Ancak biz deriz ki: Fâsık, fazilet aşılamaya hak sahibidir. Bunu isbât için tedrici tasavvur metoduna müracaat ederiz ve şunu sorarız: **"Emr-i bil ma'rûf ve nehy-i anil münker yapan (iyiliği emredip kötülüğü yasak eden) kimsenin, küçük ve büyük bütün günahlardan masum olması şart mıdır?"**

Eğer bu, şart koşulursa, icmaya aykırı olur. Çünkü peygamberlerin büyük günahlardan masum oldukları **Şer'an** bilinmektedir. Fakat küçük günahlardan masum oldukları konusunda ihtilâf vardır. Dünyada tüm günahlardan masum kişi ne zaman bulunmuştur?

Eğer derseniz ki: **"Bu şart değildir. Nitekim ipek elbise giyen ve dolayısıyle günahkâr olan kişinin zinadan ve şaraptan menetmesi câizdir."**

Cevaben deriz ki: **"İçki kullanan kişinin kâfire karşı nasihat etmesi, onu küfürden menetmesi ve küfründen (kâfir oluşundan) ötürü ona karşı savaşması câiz midir?"**

Eğer; **"Hayır"** derlerse, icmaya karşı gelmiş olurlar. Çünkü **İslâm** ordularında günahkâr ve temiz kişiler her zaman bulunmuşlardır.

Bunlar, **Peygamber** (S.A.V.)'in devrinde,
Sahabe (R.A.) devrinde,
Ve **Tâbiîn** devrinde kâfirlere karşı savaştan alıkonulmamışlardır.

Eğer: **"Evet"** derlerse, bu durumda tekrar sorarız: **"İçkici bir adam, başkasını cinayet işlemekten men edebilir mi? Edemez mi?"**

Eğer: "Edemez" derlerse, deriz ki: "İpek giyenin, şaraptan menetmesi ile zina edenin küfürden menetmesi arasında ne fark vardır? Nitekim büyük günahlar, küçük günahların üstünde olduğu gibi büyük günahlar kendi aralarında da eşit seviyede değildirler."

Eğer: **"Evet"** derlerse ve bunu **"Bir fiile devam eden kişi, o fiilin benzerinden ya da daha aşağı seviyede olanından menedemez. Ancak daha yukarı seviyede beter olanından meneder."** kaydına bağlarlarsa, bu isnadsız bir hüküm olur.

Gerçi zina, içkiden daha yukarı seviyede beter olan günah bir fiildir. Fakat kendisi zina ettiği halde şarap içmekten menetmesini ve kendisinin de kaçınmasını yadırgamamak gerekir.

Belki kendisi içer de çocuklarını ve arkadaşlarını içirmez!

Onlara der ki: **"Bunu terketmek bana da, size de vâcibdir. Haram olan şeyi terketmekle beraber ondan sakındırmak bana vâcibdir. Bunlardan ancak birini yapabiliyorum, diğerini yapamıyorum. Şimdi ben vazifemin birini terkediyorsam, diğerini de terketmem gerekmez."**

Bu durumda içmediği halde içmekten sakındırması câiz olduğu gibi, içtiği halde içmekten sakındırması

da câizdir. Bunların her ikisi de ayrı ayrı vâcibdir. Birinin terkinden ötekinin de terki lâzım gelmez.

Eğer denilirse ki: **"Meselenin bu şekilde olması, iğrenç durumlara yol açar. Şöyle ki, bir erkek, bir kadını zinaya zorlasa, kadın da zina esnasında kendi isteği ile yüzünü açsa, adam ona nasihat edip: "Ben senin mahremin değilim, bana yüzünü açma. Her ne kadar ben seni zinaya zorladımsa da yüzünü açmaya zorlamadım, seni bundan menederim" dese, şüphesiz bu soğuk ve iğrenç bir durum olur. Aklı başında bir kişi böyle şey yapmaz.**

Yine bir kimse: "İki şey üzerine vâcibdir: Biri yapmak, diğeri de başkasına yapmayı emretmek. Ben bunlardan birini yapmasam da diğerini yaparım.

Abdest ve namaz, üzerime vâcib (mecbur) olan iki vazifedir. Ben abdest almasam da namaz kılarım!

Oruç için sahura kalkmam sünnettir. Ben oruç tutmasam da sahura kalkarım" dese, bu imkânsızdır. Çünkü sahur, oruç için şarttır! Abdest de namaz için şarttır. Şartın rütbe derecesi de merûttan (şart kılınandan) daha öncedir.

İşte bunun gibi kişinin kendi nefsi de başkasından öncedir. Önce kendi nefsini ıslah etmelidir, sonra da başkasını. Eğer kendi nefsini ihmal ederek başkası ile uğraşırsa, vâcib olan tertibi bozmuş olur. Bunun aksine olarak kendi nefsini düzeltip başkasını düzeltmeye çalışmazsa ve hiç nasihatta bulunmazsa, bunda masiyet (günah) olmakla beraber çelişki yoktur.

Yine bir kâfir de müslüman olmadıkça, İslâma davet yetkisine sahip değildir. Eğer derse ki: "Üzerime iki şey vâcibdir: Müslüman olmak ve İslâma davet etmek. Ben birini yapamasam da ötekini yaparım!" Onun böyle söylemesi makbul olmaz."

Biz diyoruz ki: Şimdi yukarıdaki meseleleri biraz daha açalım;

Zina konusunda kadını zorlayan erkeğin, ona nasihat ederek yüzünü açmaktan menetmesi bizce câizdir. Siz bunun soğuk ve iğrenç bir nasihat olacağını söylüyorsunuz. Oysa bizim bahsimiz, sıcak veya soğuk, ya da hoş veya nâhoş olmasında değil, hak veya bâtıl olması hususundadır.

Nice hak vardır ki, soğuk görünür ve önemsenmez. **Nice bâtıl da vardır ki,** sevimli ve cazip görünür.

Zina eden adamın: **"Yüzünü açma, bu haramdır"** demesi ve kadını fiilen bundan menetmesi bir söz ve harekettir.

Bu söz ve hareket ya mubahdır,

Ya haramdır,

Ya da vâcibdir (farzdır.)

Eğer "vâcib" derseniz, esas istenen budur.

Eğer "mubah" derseniz, mubah (helâl) olan bir şeyi yapmak onun hakkıdır.

Eğer "haram" derseniz, o takdirde bunun haram olduğuna dair deliliniz nedir? "Yüzünü açma" sözünün haram olduğunu doğrulayan **Şer'î** bir delil yoktur. Onun bu hareketi de haram olan bir fiili menetmekten başka bir şey değildir.

"Fâsık bir insan, nasihat edebilir!" sözümüzden

maksadımız, nasihat etmekten yana sözün hak olduğu ve fiilin haram olmadığıdır. Bu ise, abdest ve namaz gibi değildir. Çünkü **namaz,** emrolunduğu bir vazife, **abdest** ise onun şartıdır. Abdestsiz namaz olmaz. Yani abdestsiz yapılan hareket, namaz olmaktan çıkar. Ancak **"Yüzünü açma"** sözü, hak olmaktan ve bu söz ile ilgili hareketi de haramdan sakındırmak olmaktan çıkmaz.

Sahur ve **Oruç** da yine böyledir. Çünkü sahur, yemek yiyerek başlamak suretiyle Oruca kolaylık sağlar. Eğer oruç tutmak azminde olmazsa bu kolaylık anlaşılmaz.

Başkasını ıslah etmesi için önce kendi nefsini ıslah etmesinin şart olduğu sözüne gelince; esas çekişmenin olduğu husus budur.

Bunu nereden bildiniz?

Biri çıkar da derse ki: **"Başkasını ıslah etmek için önce kendi nefsini küçük günahlardan temizlemesi ve kâfiri küfürden menetmek için önce kendi nefsini büyük günahlardan temizlemesi şarttır!"** Onun bu sözü de sizin sözünüz gibidir. Bu ise, icmaya aykırıdır.

Bir kâfirin, başka bir kâfiri müslüman yapmak için ona karşı savaşmasına gelince; onu bundan menetmeyiz ve deriz ki; onun üzerine **Lâ ilâhe illâllah Muhammedu'r-Rasûlullah** demesi ve bunu başkasına da emretmesi gerekir.

Ancak, bunu başkasına emretmek için önce kendisinin söylemesinin şart olduğu sâbit olmamıştır. Kendi söyler de başkasına emretmez. Yahut başkasına emreder de kendi söylemez.

İşte bu meselenin derinliği budur. Bunu anlatmakla, bu çeşit meselelerin, ilm-i kelâmın ve özellikle kısa ve öz akaid risâlelerinin konusu olmadığını belirtmek istedik.

En doğruyu bilen **Allah** (C.C.)'dır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölüm imamet (Devlet Başkanlığı) hakkındadır.

Bilmiş ol ki; imamet meselesi de ilm-i kelâmın önemli meselelerinden olmayıp ancak hukukî bir meseledir. Doğru sonuçlara varılsa bile aslında bir takım taassub ve direnmelere sahne olan bu meseleye girmemek daha selâmettir.

Ancak bu konu, öteden beri akaid meselelerinin sonunu teşkil edegelmiştir. Bundan dolayı biz de klasik metoddan ayrılmak istemedik. Çünkü alışılmış bir metoddan ayrılmak gönüllere son derece zor gelir. Biz de bu mevzudan kısaca bahsedeceğiz ve durumu **dört yönden** müzakere edeceğiz.

BİRİNCİ CİHET

İmam (Devlet Başkanı) seçmenin vâcib (mecbur) olduğunu beyan hakkındadır.

Burada vâcib oluşun, aklî bir vücub olduğu yani aklın gerektirdiği sanılmamalıdır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi vücub, Şeriattan olmaktadır. Yani vâcib oluşu **şeriat** tarafından sâbit olmuştur.

Eğer aklî vâcib, kendisinde fayda bulunan yahut

terkinde herhangi bir zarar mülâhaza edilen bir fiil olarak açıklanırsa, bu takdirde imam nasbetmenin (başkan seçmenin) aklen de vâcib olduğu inkâr edilemez. Çünkü bunda dünyevî bakımdan menfaatin celbi ve zararın def'i vardır.

Fakat biz onun **şer'î** (şeriata dayalı bir vücûb) olduğunu delilleri ile ortaya koyacağız. Sadece ümmetin icmâı ile yetinmeyip bu icmanın dayandığı hususa da dikkati çekeceğiz.

Diyoruz ki: Din işlerinin tanzimi, **şeriat** sahibi **Peygamber** (S.A.V.)'in kesin arzusudur. Bu hususda bir çekişme tasavvur olunamaz. Biz buna başka bir hususu da ilâve ediyoruz ve diyoruz ki; **Din işlerinin düzenlenmesi ancak kendisine itaat olunan bir başkan ile hâsıl olur.** Bu iki hususdan bizim iddiamızın doğruluğu anlaşılır ki, o da başkan seçimidir.

Eğer denilirse ki: **"Son olarak eklediğiniz husus, yani din işlerinin tanzimi ancak bir başkan ile olur, görüşünüz bizce kabul edilmemiştir."**

Cevaben deriz ki: Bunun delili şudur: Dünya işlerinin tanzimi, ancak din işlerinin tanzimi ile hasıl olur. Dünya işleri de ancak kendisine itaat olunan bir başkanla hâsıl olur.

İşte size iki husus. Bunların hangisinde çekişme vardır!

Eğer denilirse ki: **"Niçin din işlerinin tanziminin ancak dünya işlerinin tanzimi ile olacağını söylüyorsunuz? Bilâkis din işlerinin tanzimi, dünya işlerinin bozulması ile hâsıl olur! Çünkü din ve dünya ikisi birbirine zıddır. Birini imar etmeye çalışmak, diğerini yıkmaktır!"**

Cevaben deriz ki: Bu söz, şimdi bizim dünya ile neyi kasdettiğimizi anlamayan birinin sözüdür. Çünkü bu **"dünya"** lafzı, birkaç manaya gelen müşterek bir sözdür.

Bazen ihtiyaç ve zarûret miktarını aşan bolluk ve aşırı dünya zevkine dalmak anlamına gelir.

Bazen de ölmeden önce onu kurtaracak miktarda kâfî gelen ve insanın muhtaç olduğu her şeye ıtlak edilir.

Bu manalardan biri dinin zıddı, öteki ise onun şartıdır. İşte müşterek lafızların manalarını birbirinden ayırt edemeyenler böylece yanılırlar.

Biz diyoruz ki: Dinin tanzimi bilgi ile ve kulluk iledir.

İlim ve ibadet ise ancak beden sağlığı ile,

Hayatın devam etmesi ile,

Mesken, giyecek ve yiyeceklerin ihtiyacı gidererek miktarda olması ile,

Ve bütün felâketlere karşı sosyal güvenin sağlanması ile olur.

Ömrüme yemin ederim ki; bu yukarıda saydığımız hususlar temin edilirse, o insan bütün dünyaya sahip olmuş gibi olur. Ancak insanın canı, bedeni, malı, meskeni (barınağı) ve yiyeceği her zaman emniyet altında olmaz. İşte bu sebeple dini işlerin tanzimi, dünya işlerinin tanzimi ile kaim olur.

Aksi takdirde bütün vaktini, kendisini saldırganlardan korumakla ve baskı altında geçim yollarını araştırmakla geçiren bir insan, ahiret saadetinin biricik vesilesi olan **ilim ve ibadete** nasıl ve ne zaman fırsat bulabilir?

O halde dünya işlerinin tanzimi, ahiret nizamının ve saadetinin şartıdır.

İKİNCİ CİHET

Dünya nizamının, can ve mal emniyetinin ancak kendisine itaat olunan bir otorite sahibi ile kaim olduğunu beyan hakkındadır.

Hükümdar ve imamların ölümü ile ortaya çıkan fitne ve karışıklıklar, bu görüşümüzün doğruluğuna işaret etmektedir. Eğer kendisine itaat olunan bir başkan seçmek suretiyle bu kargaşanın önü alınmazsa anarşi devam eder,

Zulüm yayılır,
Kıtlık başlar,
Canlılar helâk olur,
Sanayi durur,
Kim üstün gelirse o yağma eder. Birçok insanlar silahların gölgesinde kahrolurlar. Geriye kalan insanlar da ilim ve ibadet için zaman bulamazlar. Bu sebeple denilmiştir ki: **"Din ile Sultan ikizdirler"** ve yine denilmiştir ki: **"Din bir üs, Sultan da o üssün bekçisidir"** üssü olmayan, yıkılmaya mahkûmdur. Bekçisi olmayan da kaybolmaya mahkûmdur!

Velhasıl dünya işlerini tanzim için sözü dinlenir otoriter bir başkana ihtiyaç olduğu aşikârdır.

Dünya nizamı da, **din nizamı** için zarûridir. **Din nizamı** ise, ahiret mutluluğu için gereklidir. Bütün **Peygamberlerin** kesin hedefi de budur. O halde **imam** (devlet başkanı) seçmenin vücûbu, **şeriatın,** terki mümkün olmayan zaruretlerindendir.

ÜÇÜNCÜ CİHET

Halk arasında kimin başkanlığa seçilmesi gerektiğinin beyanı hakkındadır.

Diyoruz ki; halk arasında beğendiğimiz bir kimseyi öyle gelişigüzel **imam** (devlet başkanı) seçmemize imkân yoktur. Seçilecek kişiyi diğer insanlardan ayıracak özelliklerin bulunması mutlaka gereklidir.

Bu meziyetler iki türlüdür: **Biri,** kendi nefsinde bulunan özellikler, **diğeri de,** başkaları cihetinden olan özelliklerdir.

Kendisinde olması gereken hususiyetler şunlar olmalıdır: O kişi, halkı en iyi şekilde idare etme vasfını taşımalıdır. Bu da **yeterlilik vasfı, ilim** ve **takva** ile olur. Bu şartlara bir de başkanın **Kureyş'den olma** şartı ilave edilir.

Bu dördüncü şartı, **Peygamber (S.A.V.) Efendimiz'in** şu Hadis-i Şerifine dayandırılmaktadır:

اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ

"İmamlar Kureyş'dendir." (38)

Eğer **Kureyş** içinde bu özellikleri taşıyan çok kişiler varsa, o takdirde seçilecek kişide daha başka özellikler aranır. Bu da başkası tarafından görevlendirmedir.

Ancak bu görevlendirme şu şekillerde olur:

a) Ya Peygamber tarafından görevlendirme (tayin) yapılır.

b) Ya devrin imamı (devlet başkanı) kendi neslinden veya Kureyş'den birini kendi yerine tayin eder (görevlendirir.)

c) Yahut da halk arasında güçlü, dirayetli ve nüfuz sahibi bir kimse tarafından tayin edilir (görevlendirilir.)

Bazı devirlerde bütün halk tarafından itibar gören ve itaat edilen **bir kişinin, vazife verip biat etmesiyle** imam tayini gerçekleşmiştir. O **bir kişinin oyu bazen yeterli olur** ve imam (başkan) seçilir. Çünkü asıl gaye, görüş ayrılıklarını halkın itaat ettiği bir şahısda bir araya getirmektir.

Bazen bütün halkın itibar ve itaatı iki kişiye olabilir.

O zaman da o **iki kişinin oyu halkı temsil eder** ve onların oyları ile imam seçilir.

Bazan da bütün halkın itibar ve itaatı **üç kişiye yahut bir gurup insana olabilir.** O zaman da o kişilerin ve o **gurubun oyları halkı temsil eder** ve onların oyları ile imam (başkan) seçilir.

Hatta ben diyorum ki; imamın vefatından sonra nüfuz ve yeteneği halkça kabul edilen **başkanlığa aday tek bir Kureyşli** olsa ve o da kendi başkanlığını ilan ederek fiilen göreve başlarsa, şayet **imamlık** vasıflarını taşıyorsa, başkanlığı geçerli ve itaatı **vâcib** olur. Çünkü o, kendi gücü ve yeterlilik vasfı ile bu hükmü vermiş ve kendisini **başkan** tayin etmiştir.

Ona karşı **muhalefet** etmek, fitne ve kargaşa uyandırır. Esasen durumu böyle olan kişi, devrin ileri gelenlerinden biat almaktan âciz değildir. Böylece şüpheden de uzaklaşmış olur.

Eğer denilirse ki: **"Şayet maksad sözüne uyulan, Görüş ayrılıklarını birleştiren, Halk arasında iç savaşı önleyen,**

Onları dünya ve ahiret menfaatlarına sevkeden bir kişinin devlet başkanlığına gelmesi ise, başkanlık şartlarını haiz olup yalnız ilim şartından yoksun bulunan, fakat ilim adamlarına müracaat ederek onların dedikleri ile amel eden bir kimse böyle bir vazifeye kalkışırsa, bu adam hakkında ne dersiniz?

Ona karşı muhalefete geçerek onu devlet başkanlığından indirmek mi gerekir? Yoksa ona itaat etmeli midir?"

Cevaben deriz ki: Silahlı çatışmaya fırsat vermeden onun yerine bütün **şartları haiz** olan bir kimseyi getirmek **mümkünse,** onu başkanlıktan indirmenin **vâcib** olduğu kanaatındayız.

Eğer o makamdan indirilmesi ancak **silahlı çatışma** ile mümkün olacaksa, bu durumda ona itaat vâcib olur. Çünkü onun bizzat kendisinin âlim olup kendi bilgisi ile amel etmesiyle, başkasından fetva alarak amel etmesi arasındaki kayıp ve zararımız, başkasını **imam** (başkan) yapmak için memleketi, akibeti bilinmeyen bir kargaşaya düşürmekten daha ehvendir. Belki de böyle bir kargaşa, birçok canların yanmasına ve malların telef olmasına sebebiyet verebilecektir!

Alimlik vasfı ise, bir olgunluk vasfıdır. Fakat meziyetlere ve olgunluklara özlem duyarak en üstün menfaatları iptal etmek caiz değildir.

Bunlar hukukî meselelerdir. Bâtıniye'ye cevap olarak tasnif edilen **"Fadâihu'l-Bâtıniyye"** isimli ki-

tapta bu meselenin tahkikine geniş yer verdik.

Eğer denilirse ki: **"İlim hasletine müsamaha (tolerans) gösterince, adalet hasletine ve diğer hasletlere de tolerans göstermemiz gerekir."**

Cevaben deriz ki: Bu müsamaha, isteyerek yapılan bir hoşgörü değildir. Fakat zarûretler, yasakları mubah kılar. Meselâ, kendiliğinden ölmüş **murdar** bir hayvanın etinden yemenin **haram** (şer'an yasak) olduğunu biliriz. Ama ölümü göze almak, yasak eti yemekten daha ağırdır. Yani açlıktan ölmek üzere olan kimseye, o etten **zaruret miktarı** yemek **mubah** (helâl) olur.

Hâl böyle iken, şartlarını haiz olmadığı gerekçesi ile **imametin** (devlet başkanlığının) meşrû olmadığına hükmeden kişinin bunu nasıl savunduğunu keşke anlayabilseydim!

Bu kimse, başkanlığa lâyık kişiyi bulmaktan âcizdir. Esasen **imamet** (başkanlık) şartlarını haiz kimse kalmamıştır. Bu kimsenin hangi tutumu daha elverişlidir!

Kadıların (hakimlerin) azledilmiş olduğunu,

Bütün **Valilerin** tasarruf haklarının ellerinden alındığını,

Tayinlerin hükümsüz olduğunu ve halkın harama doğru gittiğini mi söylemesi daha doğru olur? Yoksa durum zaruret icabı **imametin** (başkanlığın) geçerli ve amme (halkın) işlerinin yürürlükte olduğuna kail olması mı daha doğru olur? O kimse üç tutumdan birini benimsemek zorundadır:

a) Ya kadılık (yargı) organına ilişkin nikâh ve muamelâttan halkı menedecektir ki, bu imkânsızdır.

Hayatın şubelerinin işlemez hale gelmesine sebebiyet verir, görüş ayrılıklarına yol açar, kitleleri parçalar ve alık (düşüncesiz) kişileri tahrik eder.

b) Veya halkın nikâh ve muamelâta başvurmalarına cevaz verecek fakat haram işledikleri halde zarûretten dolayı günahkâr olmadıklarına hükmedecektir.

c) Yahut da bizim görüşümüze uyacaktır ki, o da şudur: Şartları bulunmamakla beraber zaruret gereğince **imametin** (devlet başkanlığının) geçerli olduğuna hükmedilir.

Bir uzağın daha uzağa nisbetle yakın olduğu bilinmektedir.

İki şerden (kötüden) daha ehven (ılımlı) olanı, ötekine izafetle hayırdır. Akıllı olan kişinin bu tutumu benimsemesi gerekir.

Bu faslın hakikatı işte budur.

Gönül gözü açık olan basiret sahibi insanlar için sözü uzatmaya gerek yoktur. Ama meselenin iç yüzünü ve sebebini anlamayan kimse, yanlış telâkki ettiği bir şeye alışır ve karşıt görüşten yana onun tabiatında her zaman bir nefret bulunur. Çünkü zayıf görüşlü kimseleri alışılmış bir şeyden ayırmak çok zordur. Peygamberlerin bile bazan buna gücü yetmemiştir. Başkalarının ki nasıl yetsin!

Eğer denilirse ki: **İhtilâfı önlemek için imamın, Peygamber (S.A.V.) ve devrin halifesi (devlet başkanı) tarafından gerekli olduğunu söylemeli değil misiniz? Hatta İmamiye'den bazıları bu hususa kail olmakta ve bu tayinin vâcib olduğunu iddia etmektedirler."**

Cevaben deriz ki: Şayet vacib olsaydı **Resulullah (S.A.V.) Efendimiz,** kendisinden sonra gelecek olan imamı muhakkak tayin ederdi. Fakat etmedi. **Hz. Ömer** (R.A.) da etmemiştir.

Hz. Ebu Bekir (R.A.)'ın,

Hz. Ömer (R.A.)'ın,

Hz. Osman (R.A.)'ın,

Hz. Ali (R.A.)'ın, imametleri (devlet başkanlıkları) hep **tayinle** değil, **seçimle** sabit olmuştur.

Resulullah (S.A.V.) Efendimizin, devlet başkanlığı konusunda çekişmeyi önlemek için **Hz. Ali** (R.A.)'ın imametini açıkca bildirdiğini, fakat sahabenin, **nass'a** (peygamber emrine) karşı gelerek onu gizlediklerini iddia edenin cehaletine iltifat etme.

Bu gibi iddialara, benzeri ile mukabele etmek mümkündür. **Şöyle ki;** meselâ, **Hz. Ebu Bekir** (R.A.)'ın imamlığının **nass** ile sabit olduğu ve sahabenin bu **nass'a** uyarak ona **biat** ettikleri iddia olunsa, bu iddia ne ile çürütülür?

Oysa ki; bu iddia, sahabenin **nass'ı** tanımadıklarını ve gizlediklerini farzetmekten daha ehvendir. **Tayinin vâcib olması,** ancak başka yoldan ihtilâfı önlemek imkânsız olursa düşünülebilir! Halbuki bu, imkânsız değildir. Çünkü **biat,** ihtilâfı ortadan kaldırır. Nitekim **biat** ile **imamet** (devlet başkanlığı) makamına getirilen **Hz. Ebu Bekir** (R.A.) ve **Hz. Osman** (R.A.) devirlerinde **ihtilâf** meydana gelmemiştir. İhtilâfın çoğu **Hz. Ali (R.A.)** devrinde meydana gelmiştir. Halbuki, **"İmamiye"** onun, **nass** ile tayin olunarak **imamete** (devlet başkanlığına) geldiği inancındadır.

DÖRDÜNCÜ CİHET

Sahabe ve Hulefâ-i Râşidin hakkında Ehl-i Sünnet akidesinin beyanı hakkındadır.

Bilmiş ol ki; insanlar, **sahabe** ve **Hulefâ-i Râşidin** hakkında ileri gitmişlerdir.

Bazıları, onları son derece övmüşler ve hatta onların, peygamber gibi günahlardan korunmuş olduklarını iddia etmişlerdir.

Bazıları da onları yermek suretiyle sahabe aleyhinde dil uzatmaya cür'et etmişlerdir.

Sen **sakın bu iki fırkadan olma.** İtikadda orta yolu seç. Bilmiş ol ki, **Allah** (C.C.)'ın yüce kitabı Kur'an-ı Kerim de **"Muhacirler"** ve **"Ensar"** övgü ile anılmışlardır. **Peygamber (S.A.V.) Efendimiz** tarafından da haklarında çeşitli Hadîs-i Şerifler vârid olmuştur.

Nitekim **Rasulullah (S.A.V.) Efendimiz** şöyle buyurmaktadır:

أَصْحَابِى كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اِقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ

"Benim ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz." (39)

Yine şöyle buyurmuştur:

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِى ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

"İnsanların en hayırlısı benim asrım(ın insanları)dır. Sonra onların ardından gelenlerdir." (40)

Ashab-ı Kirâm'ın herbiri hakkında ayrı ayrı övgüler vârid olmuştur ki, bunları anlatmak uzun sürer. Onlar hakkında anlatılan ve kötü zan uyandıran durumların tesiri altında kalarak **sakın onlar hakkında sû-i zanda bulunma.** Bu tip rivayetlerin çoğu taassupla uydurulmuştur. Aslı esası yoktur. Aslı olanı da te'vil etmek mümkündür.

Eğer aklın mümkün görmediği bir rivayet ise, kendisinde hata ve yanılmanın mümkün olması sebebiyle kabul edilmez. Sahabenin fiilleri sonuç itibarı ile hayra varmamış olsa bile hayır işleme kasdına yorumlanmalıdır. Meselâ **Hz. Ali (R.A.)** ile **Hz. Muaviye** arasındaki savaş ve **Hz. Aişe (R.A.)'ın Basra'ya** gitmesi hususunda fitneyi önleme talebinde olduğuna fakat durumun çığrından çıktığına ihtimal vermek gerekir.

Bazan **durumların,** başlangıçtaki gayelere uygun olarak şekilde gelişmediği ve **aksi** istikametlere sürüklendiği bir gerçektir. **Hz. Muaviye'nin** de yorum yaptığına ve başvurduğu harekâtı doğru zannettiğine ihtimal verilmelidir. Bunun ötesinde âhâd tarîkı ile gelen rivayetlerden doğru olanı yalana karışmıştır. Aslında ihtilâfın çoğu **Râfizilerin, Haricîlerin** ve bu gibi konulara dalan **boşboğazların** icadıdır.

Kaynağı olmayan rivayetleri sakın kabul etmeyesin! Mesnedi (dayanağı) olan için de te'vil (yorum) aranır. Şayet te'vil yapman mümkün olmazsa deki:

"Belki bu meselenin, benim bilmediğim bir yorumu ve özrü vardır."

Bilmiş ol ki; Sen bu makamda ya bir müslümana

sû-i zanda bulunarak onu kötüleyecek ve yalancı olacaksın. Ya da onun hakkında **hüsn-i zanda** bulunacak ve belki hataya düşmüş olacaksın.

Ancak; müslümana karşı hüsn-i zanda bulunup yanılmak, sû-i zanda bulunup doğru olmaktan daha selâmettir.

Şayet bir insan ömrü boyunca **Şeytan'a** yahut **Ebu Cehil'e,** veya **Ebu Leheb'e** veyahut da herhangi bir kötü kişiye karşı dilini tutsa da lânet okumasa, bu sükûtu kendisine bir zarar vermez. Fakat bir müslümanı **Allah** (C.C.) katında suçsuz olduğu bir meseleden dolayı onu bir kere bile kötülese şüphesiz helâke maruz kalır.

Şeriat, insanları arkadan çekiştirmeyi şiddetle yasakladığı için, insanlar hakkında bilinenleri çoğunu dile almak bile doğru sayılmaz. Halbuki gıybet, çekiştirilen kişide tahakkuk eden bir hususu haber vermektir.

Bu incelikleri göz önünde bulunduran ve tabiatında geveze olmayan kişi, devamlı olarak sükûtu, bütün müslümanlara karşı iyi niyeti ve **Selef-i Sâlihin'in** hepsini övgü ile anmayı tercih eder.

Hulefâ-i Râşidin'e (dört büyük halifeye) gelince; onlar, diğer sahabelerden üstündürler. Kendi aralarındaki **mertebeleri** ise, imametteki tertipleri gibidir.

Biz: **"Falan kimse, filan kimseden efdaldir"** dediğimiz vakit bunun manası, o kimsenin ahirette **Allah** (C.C.) katındaki derecesinin daha üstün olduğudur.

Bu ise **"gayb"**dır.

Gaybı da ancak **Allah** (C.C.) bilir. Eğer bildirirse O'nun Peygamberi de bilir.

Şeriat sahibi Peygamberden bu tertip üzere fazileti gerektiren kesin ve mütevâtir **nass**'ların vârid olduğu iddia edilemez. Ancak hepsi hakkında övücü sözler vârid olmuştur. Bu övgülerin özelliklerinden fazilet hususunda tercih hükümleri çıkarmak ve gelişigüzel hüküm vermek, üstümüze lâzım olmayan bir şeye kendimizi zorlamak olur.

Allah (C.C.) katındaki faziletin, zâhir amellerle bilinmesi'de zordur ve bu, tahminden öteye geçmez.

Zâhiren çekimser görünen nice kullar vardır ki, **Allah** (C.C.) katında, kalbinde **Allah** (C.C.)'dan başkası yoktur. Onun meziyeti iç âleminde gizlidir.

Yine dışını zâhir amellerle süsleyen nice kişiler vardır ki, iç âleminde gizlenen bir pislikten ötürü **Allah** (C.C.)'ın gazabındadırlar. Çünkü herkesin iç yüzünü ancak **Allah** (C.C.) bilir.

Faziletin ancak **vahiyle** anlaşıldığı ve ancak **Peygamber** (S.A.V.)'den işitmekle bilindiği sabit olunca, **Peygamber** (S.A.V.)'in ahvâline vâkıf olan sahabe, faziletin derecelerine delâlet eden haberi işitmeye şüphesiz herkesden daha lâyıktır.

Hz. Ebu Bekir (R.A.)'ı en ön plâna çıkaran onlardır.

Sonra **Hz. Ömer** (R.A.)'ı öne çıkardılar.

Sonra **Hz. Osman** (R.A.)'ı

Daha sonra da **Hz. Ali** (R.A.)'ı tercih ettiler.

Allah (C.C.)'ın dininde herhangi bir maksatla onlardan hıyânetin sâdır olması asla düşünülemez. Dört büyük halifenin fazilet mertebelerine delâlet eden en

güzel delil, **Sahabe-i Kirâmın** bu meyandaki **ittifakıdır.**

Ehl-i Sünnetin, fazilet bâbında bu tertibe inanmaları da sahabenin bu ittifakına dayanmaktadır.

En doğruyu **Allah** (C.C.) bilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Bu bölüm, tekfiri vâcib olan ve olmayan fırkaların beyanı hakkındadır.

Bilmiş ol ki; bu hususda bütün fırkaların taassup ve aşırılığa kaçan görüşleri vardır. Bazı fırkalar, kendilerinden başka her fırkayı tekfir edecek derecede ileri gitmişlerdir. Aslında her şeyden önce bu konu **fıkhî** (hukukî) bir meseledir.

Bir kişinin küfrüne hüküm verme meselesinde **bazan naklî ve sem'î** delillerle **kesin** olarak hüküm verilir. **Bazan da ictihad** yolu ile **zannî** bir hükme varılır.

Aklî delile gelince; onun bu meselede yeri yoktur. Bu cihetin anlaşılması ancak: **"Bu adam kâfirdir!"** sözümüzü anlatmak ve onun manasını açıklamakla mümkündür.

Bu ise, o şahsın ahiret yurdundaki ikametgahından,

Ebedi olarak cehennemde kalmasından,

Dünyadaki hükmünden,

Öldürülmesi ile kısas lâzım gelmeyeceğinden,

Müslüman bir kadınla evlenmesine izin verilmeyeceğinden,

Can ve mal dokunulmazlığı olmadığından ve onunla ilgili diğer hükümlerden haber verme durumuna

râcidir. Ayrıca bu durumda o kişinin sözünün yalan ve itikadının cehalet olduğunu bildirme keyfiyeti de vardır.

Sözün yalan olduğunu ve itikadın da cehalet olduğunu **aklî delillerle** bilmek mümkündür. Ancak bu yalanın ya da bu cehaletin, küfrü gerektirip gerektirmediği ayrı bir meseledir. Çünkü can ve mal emniyetinin kaldırılması ve ahirette ebedi azaba mahkûm edilmesi, **şeriatın** meselelerindendir. Buna göre, yalan ve cehaleti aklen bilmek mümkündür. Fakat o kişinin **Kâfir** ve **Müslüman** olduğu ancak **şeriatın** delilleri ile bilinir.

Müddeînin (iddia edenin), iddia ettiği herhangi bir **Şer'î hüküm,** ya **nakil** ve **icma** gibi hukuk asıllarından biri ile sabit olur. Ya da bu asıllardan birine **kıyas** yolu ile bilinir.

Yine bir insanın **kâfir** olması da, ya bir **asıl** (ayet, hadis, icmâ) ile, yahut da bu asıllardan birine **kıyas** ile tahakkuk eder.

Bu meyanda kesinlikle kabul edilen asıl şudur: **"Her kim, Muhammed (S.A.V.)'i tekzib ederse (yalanlarsa) o kâfir olur."** O kişi, kâfir ile ilgili bütün şeriat hükümlerinin de muhatabı olur. Fakat tekzibin de derece ve mertebeleri vardır:

1) BİRİNCİ MERTEBE: Yahudi, Hristiyan, Putperest, Mecûsî ve bu gibi milletlerin tekzibidir. Bunların **kâfir** oldukları **Kur'an-ı Kerim** de açıkca beyan olunmuştur ve bu hususda müslümanlar arasında tam bir ittifaka varılmıştır. **Tekfirde** (kâfir olduklarına dair hüküm vermede) asıl olan tekzib budur. Diğerleri sanki ona ilhak edilmiş (katılmış) gibidir.

2) İKİNCİ MERTEBE: Peygamberliğin aslını inkâr eden **Berâhime'nin** ve âlemin yaratılışını inkâr eden **Dehriye'nin** tekzibidir. Bu çeşit tekzib, hakkında **nass** (ayet, hadis) vârid olan tekzibe öncelik yolu ile mülhaktır (katılmıştır.) Çünkü **Hz. Peygamber** (S.A.V.) ile beraber bütün peygamberleri inkâr eden **Berâhime,** tekfir edilmeye Yahudi ve Hristiyanlardan daha evlâdır. **Dehriye ise,** sadece peygamberleri değil, aynı zamanda onları gönderen yüce yaratıcıyı da inkâr etmektedirler.

Peygamberliğin esası hakkında yahut **Hz. Muhammed (S.A.V.) Efendimiz'in** peygamberliği hakkında şüpheci ve inkâr edici mahiyette fikir beyan edenler de bu mertebede olanlara ilhak edilirler.

3) ÜÇÜNCÜ MERTEBE: Yaratıcıyı, peygamberleri ve peygamberliğin esasını tasdik ettikleri halde **şeriat** hususlarına aykırı inançlarda bulunan **felsefecilerdir.** Bunlar, peygamberin haklı olduğunu, anlattığı şeylerle halkın iyiliğini kasdettiğini, fakat hakkı açıklayamadığını, çünkü insanların anlayışının hakkı idrakten âciz olduğunu iddia etmişlerdir.

Üç meselede onların küfrüne (kâfir olduklarına) kesin olarak hüküm vermek gerekir:

a) Birinci mesele: Cesedlerin yeniden yaratılışını, cehennem azabını, huri, yemek, içmek, giymek gibi cennet nimetlerini inkâr etmeleridir.

b) İkinci mesele: Allah (C.C.)'ın külliyatı (meseleyi bütün halinde) bildiğini fakat cüz'iyyatı (hâdiselerin teferruatını) bilmediğini ve ufak ayrıntıların yalnız gökteki melekler tarafından bilindiğini söylemeleridir.

c) Üçüncü mesele: Alemin kadîm (yaratılmamış) olduğuna, varlık açısından **Allah** (C.C.) ile alemin birbirine eşit bulunduklarına ve sebebin müsebbibe (sebep olunana) tekaddümü gibi **Allah** (C.C.)'ın da rütbe ve derece ile âleme tekaddüm ettiğine (öne geçtiğine) kail olmalarıdır.

Bu kişilere **Kur'an** ayetleri getirildiği zaman sanırlar ki, **aklî** lezzetler, onun idrakini anlamaktan aciz kalır ve bundan dolayı **hissî** lezzetlerle kendilerine misal getirilir.

Bu apaçık bir küfürdür. Çünkü böyle söylemek, şeriatların faydasını iptal edici, Kur'an'ın nûru ile hidayete erme kapısını kapayıcı ve peygamberlerin sözlerinden rüşdü (rehberliği) uzaklaştırıcıdır.

Eğer denilirse ki: **"Onlar, yaratıcıya ve peygamberlere inandıkları halde onlara niçin kâfir diyorsunuz?"**

Cevaben deriz ki: Resûlullah (S.A.V.)'i tekzib edenin kâfir olduğu **şeriat delilleri** ile kesin olarak bilinmektedir. Bunlar da önce **tekzib** ediyorlar (yalanlıyorlar) sonra ifsad edici (bozguncu) mazeretlerle sebep aramaya çalışıyorlar. Bu durum, sözü yalan olmaktan çıkarmaz.

4) DÖRDÜNCÜ MERTEBE: Mutezile, Müşebbihe ve diğer **fırkaların** tekzibidir. Felsefeciler hariç bunların hepi de ister bir menfaat için olsun ister olmasın yalanı câiz görmezler. Ancak te'vil (yorum) ile uğraşırlar. Fakat te'vilde hataya düşüp yanılmışlardır. Bunların durumu, ictihadın yeri ve konusudur. Bu konuda mümkün olduğu kadar tekfirden sakınmak gerekir. Çünkü açıkca: **"Lâ ilâhe illallah Muhamme-**

du'r-Rasûlullah" diyenleri ve kıbleye karşı namaz kılanları tekfir edip kanlarını ve mallarını mubah kılmak hata olur.

Bin kâfirin hayatını bağışlamakta hata etmek, bir müslümanın bir fincan kanını akıtmakta hata etmekten daha ehvendir.

Resulullah (S.A.V.) Efendimiz şöyle buyurmaktadır:

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى أَنْ يَقُولُوا لاَ اِلَهَ

اِلاَّ اللهُ فَاِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّى

دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ اِلاَّ بِحَقِّهَا

"İnsanlara karşı savaşmaklakla emrolundum. Tâ ki, Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar. Onu söyledikleri zaman kanlarını (canlarını) ve mallarını benden korumuş olurlar. Dikkat edin, o kelimenin hakkını gözetin." (41)

Bu fırkalar arasında aşırı gidenler olduğu gibi, onlar arasında mutedil kişiler de vardır. Bunları tekfir eden (kâfirlikle suçlayan) müctehidin zannı, bazı meselelerde artarak fitne ve kinleri tahrik eder. Esasen bu tip çalışmalara genellikle taassup hakim olur ve dinin hükmü araştırılmaksızın şahsi görüşe uyulur.

Bize göre, bu fırkaların tekfir edilmelerinin delili, **nass** ile sabit olan ve peygamberi yalanlayanın tekfir edilmesi ile ilgili delilin aynıdır. Onlar aslen peygamberi tekzib etmiyorlar.

Te'vilde yanılmanın, tekfiri gerektirdiği de bizce sâbit olmamıştır. Tekfir için muhakkak delil şarttır.

"Lâ ilâhe illallah" sözünden elde edilen ismetin (korunmanın) sübutu ise kesindir ve ancak başka bir kesin delil ile kaldırabilir.

Tekfir (kâfirlikle suçlama) meselesinde aşırı gidenlerin, bu davranışlarının asılsız olduğuna dikkati çekmek için bu kadarı yeterlidir. Çünkü delil, ya **asıldır,** ya da asıl üzerine **kıyasdır.** Asıl ise, apaçık tekzibdir. Açıkca tekzib etmeyen, tekzib edici manasında olamaz ve **şehadet kelimesi** ile sabit olan ismetin (korunmanın) ifade ettiği mananın kapsamı içinde kalır.

5) BEŞİNCİ MERTEBE: Açıkca tekzibde bulunmayan fakat **şeriat delilleri** ile ve **tevâtür** yoluyla sabit olmuş bir **aslı** inkâr edenlerin tekzibidir. Meselâ, namazın **farz** olduğunu fakat **beş vakit** farz olmadığını söyleyen kişi gibi. Kendisine bu konu ile ilgili **ayet** ve **hadisler** okunduğu zaman şöyle der: **"Peygamber (S.A.V.)'den bunun sâdır olduğunu bilmiyorum! Belki bu bir yanılma ve tahrifdir!"**

Yine meselâ **hac** hakkında şöyle der: **"Haccın farz olduğunu kabul ediyorum fakat Mekke nerede ve Kâbe nerede bilmiyorum! Acaba insanların namazda yöneldikleri ve haccettikleri belde, gerçekten peygamberin haccettiği ve Kur'an'ın vasfettiği belde midir bilmiyorum!"**

Bu gibilerin küfrüne (kâfirliğine) hükmetmek gerekir. Çünkü tekzib edicidir fakat açıkca söylemekten çekinmektedirler. Zira **mütevâtir** (herkesin bildiği) hususları anlamada avam (halk) ile havâs (seçkinler) aynıdır.

Eğer yukarıdaki gibi sözleri söyleyen kimse, yeni müslüman olmuş ise ve hususlar onun yanında mütevâtir olmamış ise, tevâtür edinceye (bilgisi çoğalıncaya) kadar ona **mühlet** verilir de kendisi, tevâtür yolu ile bilinen bir aslı inkâr ettiği için tekfir edilmez.

Yine meselâ **Hz. Peygamber** (S.A.V.)'in savaşlarından birini inkâr etse,

Yahut **Hz. Ömer** (R.A.)'ın kızı **Hz. Hafsa** (R.A.) ile evlendiğini kabul etmese,

Veyahut da **Hz. Ebu Bekir** (R.A.)'ın varlığını ve halifeliğini inkâr etse, yine o kimsenin tekfiri gerekmez. Çünkü bunlar, dinin tasdiki vâcib (mecbur) olan temel asıllarından değildir. Fakat **Hac, Namaz** ve **İslâmın diğer şartları** asıl olduğu için onları inkâr, **küfrü** (kâfirliği) gerektirir.

Yine **icmayı inkâr eden** kişiyi de **tekfir** edemeyiz. Çünkü icmanın kesin bir delil olmasındaki şüpheler çoktur. Zira **icmâ,** ancak nazarî bir görüş üzerinde mutabakata varılmaktan ibarettir.

6) ALTINCI MERTEBE: Sahabenin ittifakını ve icmâyı tekzibdir. Böyle bir kimse açıktan açığa tekzib etmez. **Tevâtür** yolu ile kesin olarak bilinen dinin asıllarından birini de inkâr etmez. Ancak icmânın ve sahabe ittifakının kesin bir delil olmadığını iddia ederek der ki: **"İcmâ ehlinin hataya düşmesinin imkânsız olduğuna dair ne kesin bir aklî delil vardır, ne de te'vile ihtimali olmayan mütevâtir bir şer'î delil vardır!"**

Sen ona ayet ve hadislerden ne kadar delil getirirsen getir, onun zannına göre bir te'vili (yorumu) vardır.

O, bu sözleri ile **Tâbiînin ittifakını** da ihlâl etmektedir. Çünkü **Tâbiîn,** sahabe ittifakının **hak** ve **kesin delil** olduğu ve buna karşı çıkmanın **câiz** olmadığı görüşü üzerinde birleşmişlerdir.

Bu şahsın, icmâyı inkâr ve ihlâl etmesi ictihad konusudur.

Benim de bu meselede bir görüşüm var. Şöyle ki; birçok şüpheler, icmânın delil olmasına karşıdır ve adeta icmâyı inkâr etme özrüne zemin hazırlamıştır! Ancak, inkâr kapısının açılması, birçok kötü durumlara yol açar.

Meselâ bir kimse çıkıp da **Resulullah** (S.A.V.) Efendimiz'den sonra yeni bir peygamber gelmesinin **câiz** olduğunu söylese, hemen onu tekfir etmede gecikilmez. Fakat mesele incelendiği zaman bunun imkânsız olmasının gerekçesi icmâya dayandığı anlaşılır. Çünkü **akıl** bunu imkânsız kılmaz.

O kişi, **Resulullah** (S.A.V.)'in şu Hadis-i Şerifini te'vilden (yorumlamadan) âciz değildir:

لاَ نَبِىَّ بَعْدِى

"Benden sonra nebi (peygamber) yoktur." (42)

Yine o kişi, **Allah** (C.C.)'ın şu ayetini de te'vilden âciz değildir:

وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ

"Ve nebilerin (peygamberlerin) sonuncusu." (43)

"Nebilerin sonuncusu" tabirinden **"Ulû'l-Azm"** Peygamberlerin kasdedilmiş olduğunu söyleyebilir!

Eğer **"Nebi"** lafzının genel olduğu ileri sürülürse, o takdirde bunun **tahsisi** (özelleştirilmesi) mümkündür. **"Benden sonra NEBİ yoktur."** Hadis-i Şerifi ile **"RESUL"ün** kasdedilmediğini ileri sürebilir!

O zaman **"Nebi"** ile **Resûl"** arasında fark olduğu ve **Nebi'nin** mertebesi **Resûl'den** üstündür! gibi hezeyanlarla bu ve buna benzer te'villerin (yorumların) imkânsız olduğunu sırf **lafız** yönünden iddia edemeyiz.

O halde o kişiye verilecek en güzel cevap, **Hz. Peygamberin "Nebi"** lafzından ve davranışlarından, ondan sonra ebedî olarak bir daha **Nebi** ve **Resûlün** gelmeyeceğini, bu meselede te'vil ve tahsise yer olmadığını, bu ümmetin **"İcmâ"** ile anlamış olmasıdır.

İcmâyı inkâr eden kimse, herbiri tetkike muhtaç olan birtakım karışık meselelerin ortaya çıkmasına sebep olur.

Müctehid, bütün bu meselelerde zannının gerektirdiği şekilde **"menfî"** veya **"müsbet"** olarak **"hüküm"** verir.

Bizim buradaki asıl maksadımız, tekfir probleminin dayandığı asılların bağlantılarını araştırmaktır. Bunlar da yukarıda saydığımız altı mertebeye dayanır.

Eğer denilirse ki: **"Putun önünde secde etmek küfürdür. Mücerred bir fiil olan bu hareket, bu bağlantıların mefhumu altına girmez. Öyle ise bu küfrü gerektiren hareket başka bir asıl olabilir mi?"**

Cevaben deriz ki: Hayır, çünkü **küfür** (kâfirlik),

Onun putu yüceltme itikadındandır. Böyle bir itikad ise, **Kur'an'ı** ve **Peygamber** (S.A.V.)'i tekzibdir.

Ancak, Onun **putu yüceltme** itikadı **bazan** açık bir **ifade** ile olur.

Bazan, meselâ dilsiz olursa o vakit **işaretle** olur.

Bazan da ta'zime kesin delâleti olan bir fiil ile olur. Meselâ, **Allah** (C.C.) için yapılmasına ihtimal verilmeyen **secde** gibi.

Puta ta'zim edip etmediği **karinelerle** bilinir. Meselâ bir **kâfir,** müslüman cemaat içine karışıp namaz kılsa, onun müslümanlığına hükmedilir mi?

Tekfirin mertebelerini tanıtmada bu kadarla yetinelim.

Fakihler bu konuya temas etmedikleri için,

Kelâmcılar da kendi fenlerinden olmadığı gerekçesi ile bu konuyu hukukî yönden müzakere etmedikleri için, bizim açıklamamız gerekti.

Böylece **itikadda orta yolu** açıklamış olduk. **Akaidin ana meseleleri** ve temel kaideleri dışında kalan gereksiz ve fuzulî şeyleri kaldırdık. Hemen herkesin anlayabileceği açık delilleri ortaya koymakla yetindik.

Allah (C.C.)dan onu hakkımızda vebal kılmamasını ve amellerimiz bize döndürüldüğü zaman onu **sâlih ameller** kefesine koymasını dileriz.

Hamdolsun âlemlerin **Rabbi** olan **Allah** (C.C.)'a.

Salât-ü Selâm olsun **Resûllerin** Efendisi ve Nebilerin sonuncusu olan **Muhammed Aleyhisselâm'a** ve onun âl ve ashabına.

Kişi, önce kendi nefsini ıslah etmelidir,
sonra da başkasını.
Eğer kendi nefsini ihmal ederek
başkası ile uğraşırsa,
vâcib olan tertibi bozmuş olur.
Bunun aksine olarak kendi nefsini düzeltip
başkasını düzeltmeye çalışmalıdır.



HİSAR YAYINEVİ